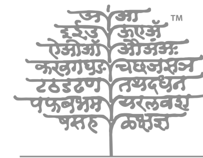
नवभारत

वर्ष १० वें] सेप्टेंबर १९५७ [अंक १२

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.







राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

सुलभ राष्ट्रीय ग्रंथमालेच्या विश्वस्तमंडळाचें मासिक

वर्ष दहावें — अंक बारावा

नवभारत

सेप्टेंबर १९५७

संपादक-मंडळ
आचार्य स. ज. भागवत–श्री. हरि कृष्ण मोहनी–प्रा. वि. म. बेडेकर
प्रा. गोवर्धन पारीख का. संपादक

वार्षिक रु. ९ **सहामाही रु. ५** **अंकास रु. १**

हें मासिक श्री. म. शं. साठे यांनीं दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथें छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनीं सुलभ राष्ट्रीय ग्रंथमालेच्या विश्वस्तमंडळाकरितां तेथेंच प्रसिद्ध केलें.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
४४६ शीव रोड, मुंबई १९
२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (ज. सातारा)

'नवभारत' मासिक, सेप्टेंबर १९५७

—लेखक-परिचय—

[खालीं दिलेल्या लेखकांशिवाय, या अंकांतील इतर लेखकांचा परिचय या वर्षी यापूर्वी त्यांचे लेख आले त्यावेळीं दिला आहे. का. सं.]

१ **प्रा. दे. द. वाडेकर** : पुणें येथील फर्ग्युसन कॉलेजांतील तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक, पुणें विद्यापीठाच्या 'कला' विभागाचे डीन, अ. भा. तत्त्वज्ञान परिषदेच्या 'नीतिशास्त्र' विभागाचे माजी अध्यक्ष, तत्त्वज्ञान व तर्कशास्त्र यांवर विपुल महत्त्वपूर्ण लेखन.

२ **प्रा. मधुसूदन फडके** : रत्नागिरी येथील गोगटे कॉलेजांतील तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक.

३ **प्रा. पण्डित आवळीकर** : धारवाड येथील कर्नाटक कॉलेजांतील मराठीचे प्राध्यापक, नियतकालिकांतून लेखन.

४ **श्री. वसंत पारखे** : मुं. म. ग्रंथ संग्रहालयाच्या मराठी संशोधन केंद्रांत मुक्तेश्वरासंबंधीं संशोधन करीत आहेत.

५ **प्रा. गो. स. घुर्ये** : मुंबई विद्यापीठांतील "समाजशास्त्र" शाखेचे प्रमुख; समाजशास्त्रावरील अनेक महत्त्वपूर्ण ग्रंथांचे लेखक; "इंडियन सोशॉलॉजिकल सोसायटी"चे अध्यक्ष.

---

* मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारें महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणें, हें या मासिकाचें ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

* या मासिकांत येणाऱ्या लेखांत कोणत्याहि विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतु नाहीं.

* मासिकांत प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणांत सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

प्रा. दे. द. वाडेकर

धर्म आणि मानवी स्वभाव

[१० डिसेंबर १९५६ रोजीं टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठ, पुणें, या संस्थेच्या "भारतीय धर्म–तत्त्व-ज्ञान–संस्कृति–मंडळा"तर्फें झालेल्या पहिल्या "कै. आचार्य शं. द. जावडेकर स्मारक व्याख्याना"चा सारांश. *]

धर्माचा अर्थ

प्रस्तुत संदर्भात 'धर्म' या शब्दाचा अर्थ 'एक विशिष्ट जीवनपद्धति' असा घ्यावयाचा आहे.

मानवी आचरणाचे ज्यांच्यावर परिणाम होऊं शकतात अशा, निसर्गाच्या जैव व अजैव प्रक्रियां-पैकीं कांहीं किंवा सर्व प्रक्रियांना जबाबदार आहेत अशा, एक किंवा अनेक अतिमानवी पण मूर्त शक्तींसंबंधींच्या माणसाच्या श्रद्धा, वृत्ति व आचारपद्धति म्हणजे धर्म, अशी धर्माची व्याख्या वॉरननें आपल्या 'मानसशास्त्र-कोशां'त केलेली आहे. फेअरचाइल्डच्या 'समाजशास्त्रकोशां'त धर्माची व्याख्या पुढीलप्रमाणें केली आहे. धर्म म्हणजे अतिनैसर्गिक शक्ति किंवा शक्तींच्या कल्प-नेच्या भोंवतीं गुंफलेली एक सामाजिक संस्था व मानवाचे तिच्याशीं असणारे संबंध होत. याप्रमाणें अतिनैसर्गिक शक्तींबाबतच्या कल्पनांच्या अनुरोधानें घडविलेले जीवनमार्ग किंवा जीवनरीति म्हणजे धर्म असें म्हणतां येईल. आजचे विविध प्रस्थापित धर्म म्हणजे अतिनैसर्गिक शक्तींच्या संदर्भात घडविलेले विविध जीवनमार्ग होत, मग ते ख्रिश्चन वा इस्लाम धर्माप्रमाणें कोणा एका प्रणेत्यानें घडविलेले असोत, किंवा हिंदुधर्म वा ज्युडाई धर्म याच्यासारखे सामाजिक परंपरांनीं घडविलेले असोत.

धर्मात अन्तर्भूत असलेली ही जी अतिनैसर्गिकाची किंवा देवत्वाची कल्पना आहे, तीच धर्माचें व्यवच्छेदक लक्षण समजतां येईल, आणि ज्याला आपण धार्मिक जीवन समजतों त्याच्यावर याच विशिष्ट कल्पनेचा परिणाम घडत असतो. अशा या अतिभौतिक किंवा पारलौकिक जगताच्या कल्पने-वर धार्मिक जीवन अधिष्ठित असतें व या अति-भौतिक जगताच्या केंद्रस्थानीं देवाची कल्पना असते. म्हणून देवाची कल्पना हेंच धर्माचें सार असतें असें म्हणतां येईल.

धर्माचे घटकावयव

धर्माच्या कल्पनेचें काळजीपूर्वक विश्लेषण केल्यास तिच्यांत खालील घटक असल्याचें दिसून येईल.

(१) आपल्या प्रत्यक्ष अनुभूतीचें जग हें अंतिम सत्य नसून त्याच्याहि पलीकडे वा मागें एक कांहीं-तरी अतिनैसर्गिक जग आहे अशी श्रद्धा.

(२) या अतिनैसर्गिक जगाच्या मागें कांहीं एक नियंत्रक शक्ति आहे व तिला व्यक्तिविशिष्ट गुणधर्म आहेत अशी श्रद्धा. [प्रगत धर्मांत विश्वामागें असणारी अशी फक्त एकच (म्हणजे अनेक नव्हत) शक्ति आहे अशी श्रद्धा दिसून येते.]

(३) अशी ही जगाच्या मागें असणारी अति-नैसर्गिक शक्ति केवळ अतिनैसर्गिक जगतावरच

* मूळ व्याख्यानाचा हा सारांश डॉ. ग. ना. जोशी, तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक, फर्ग्युसन कॉलेज, पुणें, यांनीं व्याख्यात्याच्या इंग्रजी लेखावरून तयार केला आहे. त्याबद्दल आम्ही डॉ. जोशी यांचे आभारी आहोंत. का. सं.





नियंत्रण चालवीत नाहीं, तर ऐहिक जगतावरसुद्धां तिचें नियंत्रण चालतें अशी श्रद्धा.

(४) अशी ही शक्ति खरोखर परमेश्वरच असते व ती पावित्र्य, मानवासंबंधीं सहानुभूति, करुणा, साहाय्यशीलता व नैतिक गुणांचें प्रेम, या नैतिक गुणांनीं युक्त असते अशी श्रद्धा.

(५) या शक्तीनें किंवा परमेश्वरानें सांगितलेले मार्ग आदरानें अवलंबिणें हें माणसाचें नैतिक कर्तव्य होय, व असें केल्यास देव संतुष्ट होतो व त्याबद्दल तो माणसाला अनुग्रह दाखवून त्याला त्याचें चांगलें पारितोषिक देतो, व जे त्याच्या आज्ञांचें उल्लंघन करतात त्यांना तो शिक्षा करतो, तसेंच देवाचे असे आदेश आज्ञाधारकपणें पाळणें म्हणजे नीति अवलंबिणें व पुण्य संपादणें व त्याची अवज्ञा करणें म्हणजे नैतिक दुराचरण व पाप करणें, अशीहि श्रद्धा.

(६) नैतिक सदाचरणाबद्दल ऐहिक व पारलौकिक जीवनांत परमेश्वराकडून चांगलें पारितोषिक मिळतें व अनैतिक आचरणाबद्दल शिक्षा भोगावी लागते अशी श्रद्धा.

(७) वर निर्देशित केलेल्या श्रद्धा व वृत्ति यांव्यतिरिक्त आचरणाचे विधिनिषेधात्मक नियम, व्रतवैकल्यें, वगैरेसंबंधीं कांहीं बंधनकारक दंडक.

धर्माचें मानसशास्त्र

धर्माच्या मानसशास्त्राचें मुख्य कार्य मानवाच्या धार्मिक वर्तनाचें व श्रद्धांचें उपपादन करणें हें असतें. अलिकडे मानसशास्त्र हें प्रामुख्यानें वर्तनाचें शास्त्र समजलें जातें. खरें म्हणजे हल्लीं मानसशास्त्र हें मानवाचें बाह्य सृष्टीशीं त्याच्या जीवनाचें समवस्थापन (adjustment) करण्याचें शास्त्र याच अर्थानें समजलें जातें. धर्माच्या मानसशास्त्रानें माणसाच्या धार्मिक जीवनाचा उगम कसा होतो व त्याच्या ज्या धार्मिक जीवनक्रिया समजल्या जातात, त्यांच्यामागें त्याच्या कोणत्या मानसिक शक्ती कार्य करीत असतात ह्यांचा शोध करून त्या विशद करून सांगितल्या पाहिजेत. शिवाय, त्यानें धर्माचें मानवी जीवनांत कार्य व स्थान कोणतें आहे, व तें केवळ क्षणिक आहे कीं चिरकालिक आहे, हेंहि स्पष्ट करून सांगितलें पाहिजे. आणि याहिपुढें जाऊन धर्माच्या मानसशास्त्रानें माणसाच्या आंतरिक धार्मिक अनुभूतींचें स्वरूप व प्रकार कोणते आहेत ह्यांचेंहि वर्णन करून सांगावें अशी त्याच्याकडून अपेक्षा आहे.

या सर्वांचा साकल्यानें विचार केल्यास वर सांगितलेल्या सर्व विविध घटकांचें धार्मिक जीवनांत व कार्यांत प्रतिबिंब पडत असतें, व धर्म म्हणजे मानवी स्वभावाचीच प्रतिक्रिया असल्यानें तो मानवीजीवनाचें एक चिरंतन अंग होऊन राहील अशीच जास्त शक्यता आहे, असें दिसून येईल.

धर्माचा उगम

धर्माचा उगम अभिचारापासून म्हणजे जादूपासून झालेला आहे असें एक मत आहे. उलट, दुसरेंहि असें एक मत आहे कीं, विज्ञान म्हणजे शास्त्र व जादू हीं जुळीं भावंडें होत, व धर्म, त्याचा पारलौकिकाशीं संबंध असल्यामुळें, त्या दोघांपासून वेगळा आहे. या मताप्रमाणें शास्त्र व जादू हीं व्यवहारी स्वरूपाचीं व ऐहिक आहेत. परंतु खरा दृष्टिकोण हा असा दिसतो कीं, धर्म, शास्त्र व जादू हीं तिन्ही मानवी जीवनाच्या मौलिक जीवनव्यापारांतूनच (primordial praxis) उगम पावलीं आहेत. जीवनाच्या मूलभूत गरजांच्या तृप्तीसाठीं केलेल्या विविध यशस्वी कृतींनीं मानवाचे हे मूलभूत जीवनव्यापार बनलेले आहेत. त्याच्या जीवनाचे हे विविध व्यापारप्रकार त्याच्या स्वतः-च्या जीवनानुभवांवरून बनत आले असून वैयक्तिक व सामाजिक जीवनांत स्थिर झाले आहेत, व त्यांचा उद्देश मानवी जीवनाची त्याच्या बाह्यपरिस्थितीशीं समवस्थापना किंवा जुळवणूक (adjustment) करण्याचा आहे. अनुभवाच्या क्षेत्रांत शास्त्र विश्लेषण, प्रयोग व अनुमान यांचा आश्रय घेत असतें व शास्त्र मुख्यत: निसर्गघटनांमधील कार्यकारणसंबंध शोधून

अनुक्रमणिका





काढीत असतें. असे कार्यकारणसंबंध शोधून काढणें व ते प्रस्थापित करणें हेंच शास्त्राचें उद्दिष्ट असतें. उलट, अनुभवाच्या क्षेत्रांतील स्थूल साम्यें (analogies) हें जादूचें अधिष्ठान असतें. जादूंत विश्लेषणाचा अभाव असतो, व अनुभवांतील ढोबळ साम्यावर ती आधारलेली असते. निसर्गांत कोठलाहि कार्यकारणसंबंध नसतांना जीं वरवरचीं साम्यें दिसतात व ज्या कांहीं गुणधर्मांचें सहास्तित्व वा पौर्वापर्य दिसतें, त्यांवर जादूंतील विचार व अनुमानें आधारलेलीं असतात. इच्छित वस्तु किंवा ध्येयें प्राप्त करून घेण्यासाठीं उपयुक्त त्या साधनांचा शोध हा शास्त्र, जादू व धर्म यांचा सामान्यविशेष असल्याचें दिसतें. शास्त्रांत कारण व कार्य यांतील नित्य व निरपवाद संबंध शोधले जातात, तर जादूंत कांहीं क्षणिक व यदृच्छेचे संबंधसुद्धां निमित्तकारणें समजलीं जातात. धर्मांतहि कारण-कार्य संबंधाचा शोध केला जातो, परंतु त्यांत पारलौकिक शक्ति कारण समजल्या जातात, व त्यांचाच शोध करण्याचा प्रयत्न धर्मांत प्रामुख्यानें होत असतो. उलट, शास्त्र व जादू मात्र इहलोकींच्या पलीकडील शक्तींचा शोध करण्याच्या भानगडींत पडत नाहींत. अशा रीतीनें धर्माचा उगम हा मानवाच्या मूलभूत जीवनव्यापारांतून झालेला आहे, व त्यामागील प्रेरकशक्ति त्याच्या गरजा, इच्छा व सहजप्रवृत्ति यांची त्याच्या बाह्यपरिस्थितीशीं सुसंवादी जुळवणूक करण्याची आकांक्षा ही होय. थोडक्यांत, सर्व विश्वाशीं, विशेषत: अतिभौतिक विश्वाशीं, मेळ साधण्याच्या मानवाच्या इच्छेंतूनच मानवाच्या धर्मभावनेचा उगम झालेला आहे. बाह्यपरिस्थितीशीं संपूर्णपणें सुसंवादी जुळवणूक होणें हें यशस्वी व समाधानी जीवनाचें सार आहे, व सबंध मानवी जीवन म्हणजे अशा प्रकारची जुळवणूक करण्यासाठीं मानवाची चाललेली अप्रतिहत धडपड होय. माणसाच्या जीवनाच्या विविध व्यापारांत व प्रयत्नांत त्याच्या तृष्णा, गरजा व इच्छा व्यक्त होत असतात, व त्यांचाच रंग त्याच्या कृतींना चढत असतो. आणि म्हणून माणसाच्या धार्मिक जीवनांतहि त्याच्या तृष्णा, गरजा व इच्छा यांचा परिणाम होऊन त्या त्यांत प्रतिबिंबित झाल्यास त्यांत आश्चर्य वाटण्याचें कारण नाहीं. सबंध मानवी जीवनाच्यामागें याच इच्छा, याच आकांक्षा व याच तृष्णा प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्षपणें प्रे र क श क्ति म्हणून कार्य करीत असतात. साहजिकच धर्माच्या मानसशास्त्रानें या प्रेरकशक्तींचें स्वरूप शोधून काढावें व धार्मिक जीवनांत त्या कोणतें कार्य करीत असतात हें दाखवून द्यावें अशी अपेक्षा असते. कारण, शास्त्र व जादू यांच्याप्रमाणेंच धार्मिक जीवनसुद्धां या प्रेरणांची तृप्ति करण्याचाच एक प्रकार होय.

मूलभूत जीवनप्रेरणा

मानवी जीवनामागें कार्य करणाऱ्या मूलभूत प्रेरणा कोणत्या आहेत त्या आतां पाहूं. या प्रेरणांचें नाइट डनलॅप या सुप्रसिद्ध अमेरिकन मानसशास्त्रज्ञानें आपल्या ‘ धर्म– त्याचें मानवी जीवनांतील कार्य ’ या ग्रंथांत केलेलें विश्लेषण येथें अनुसरलें आहे.

मानवाच्या मूलभूत प्रेरणेच्छा खालीलप्रमाणें होत : (१) **पोषणेच्छा :** शरीराचें पोषण व धारणा करण्यासाठीं अन्नपाणी व इतर वस्तूंबाबतच्या इच्छा. (२) **संरक्षणेच्छा :** इजा, दुःख व मृत्यु यांपासून स्वत:चें संरक्षण करण्याची इच्छा. (३) **विश्रामेच्छा :** विश्रांति, शांतता व करमणूक यांची इच्छा. (४) **कार्येच्छा :** स्वत:ला कार्यांत गुंतविण्यासाठीं, कांहीं इच्छित वस्तु मिळविण्यासाठीं किंवा कांहीं कर्तबगारी दाखविण्यासाठीं करावे लागणारे प्रयत्न व कृति करण्याची इच्छा. (५) **उत्सर्जनेच्छा :** शरीरांत सांचलेल्या मलमूत्रस्वेदादींचें उत्सर्जन करण्याच्या इच्छा. (६) **कामेच्छा :** विषमलिंग सहचराशीं समागम करण्याच्या इच्छा. (७) **वात्सल्येच्छा :** अपत्यांचा सहवास व वात्सल्यपूर्वक काळजी घेऊन संगोपन करण्याची इच्छा. (८) **प्रभुत्वेच्छा :** स्वतःचें मोठेंपण व





इतरांवर प्रभाव प्रस्थापित करण्याच्या अहंकारमूलक इच्छा. (९) **अनुसरणेच्छा :** एखाद्या नेत्याचें, समूहजीवनांतील आदर्शांचें, प्रथांचें किंवा रीतिरिवाजांचें अनुकरण करण्याची इच्छा.

या सर्व जीवनाच्या मूलभूत प्रेरणा होत, आणि या सर्वेच मानवाच्या धार्मिक जीवनांत प्रतिबिंबित होत असतांना दिसतात हा या निबंधाचा मुख्य सिद्धांत आहे. त्यांतहि विशेषत्वानें मनुष्याच्या धार्मिक जीवनांत त्याच्या पोषणाच्या व संरक्षणाच्या इच्छा विशेष स्पष्टपणें प्रतिबिंबित होत असल्याचें दिसून येतें व त्या माणसाच्या धार्मिक विकासासहि खूपच मदत करीत असतात. कारण, या इच्छा अशा आहेत कीं, त्याची पूर्ती करण्यासाठीं माणसाला बरेंचसें योजनापूर्वक व श्रमाचें कार्य करावें लागतें. इतर प्रेरणांना जीवनांत व धर्मांत कांहीं विशिष्ट प्रकारचें कार्य असलें, तरी त्यांना एकंदरींत गौणस्थानच असतें.

धर्मजीवनांत प्रतिबिंबित होणाऱ्या मूलभूत प्रेरणा

(१) **पोषणेच्छा :** अन्नपाण्याच्या इच्छा एरवीं धार्मिक जीवनाची घडण करीत नाहींत, तर जेव्हां अन्न व पाणी यांचें दुर्भिक्ष्य होतें व तें मिळविण्यासाठीं परमेश्वरी मदतीची आवश्यकता निर्माण होते, तेव्हां धार्मिक कृत्यांना या प्रेरणा जन्म देतात. मग अन्नभक्षणाच्या क्रियेस धार्मिक आचाराचें स्वरूप प्राप्त होतें. शाकाहारी वा मांसाहारी जेवणाला धार्मिक म्हणजे अतिभौतिक वा पारलौकिक महत्त्व प्राप्त होतें. अमुक खावें व तमुक खाऊं नये, अशा प्रकारचे विधिनिषेध तयार होतात. कांहीं प्राणी व फळें यांना पवित्र समजण्यांत येतें, व कांहींना अपवित्र समजण्यांत येतें. अन्नपदार्थांना पारलौकिक, अतिभौतिक किंवा दैवी अर्थ चिकटविला जाऊन त्यासंबंधींच्या माणसाच्या आचारांनाहि धर्मांत वेगळेंच स्वरूप प्राप्त होतें. उदाहरणार्थ, हरिण, सूकर, मेंढ्या, शेळ्या व पक्षी यांना अन्न म्हणून इतरांपेक्षां अधिक पसंत करण्यांत येतें, व इतर (उदा० पाली व इतर उरोगामी) प्राण्यांना अन्न म्हणून निषिद्ध मानण्यांत येतें. एवढेंच नव्हे, तर अन्नधान्याचें वगैरे उत्पादन करण्यासाठीं जीं शेतीचीं अवजारें वापरावीं लागतात, त्यांनाहि एक प्रकारचें धार्मिक महत्त्व प्राप्त होतें, व त्यासंबंधींसुद्धां कांहीं धार्मिक आचार तयार होतात. कृषिप्रधान समाजांत नांगर, नांगरांचे बैल वा घोडे हीं जीं धान्योत्पादनाच्या उद्योगांत वापरलीं जातात, त्यांनाहि एक प्रकारचें धार्मिक महत्त्व येतें.

(२) **संरक्षणेच्छा :** त्याचप्रमाणें माणसाला विविध कारणांमुळें इजा व पीडा होत असतात. त्या सर्वांपासून आत्मसंरक्षण करण्याची मानवाची अव्याहतपणें धडपड चालू असते; व ज्या साधनांनीं माणसास स्वतःचें संरक्षण करतां येतें त्यांनाहि धार्मिक अर्थ प्राप्त होतो. दगड व कांट्यांपासून इजा होऊं शकते. त्यांचेपासून संरक्षण करण्यासाठीं जोडे वापरावे लागतात, व म्हणून जोड्यांसारख्या पादत्राणांना धार्मिक अर्थ प्राप्त होतो. देवाच्या मंदिरांत जातांना जोडे काढून जाण्याची पद्धत पडली; कारण, देवापासून इजा अपेक्षित नसते. कृमिकीटक, माशा व मच्छरें यांपासून संरक्षण करण्यासाठीं बुरखा, पडदा किंवा उत्तरीयवस्त्रांचा उपयोग करावा लागतो, व म्हणून अशा वस्त्रांनाहि धार्मिक महत्त्व आलें. लंगोटी किंवा लुंगी नेसण्याच्या मागें असाच हेतु असावा. हिंस्र प्राण्यांपासून संरक्षण करण्यासाठीं माणसास काठ्या, भाले, कुऱ्हाडी, बाण, इत्यादिकांसारख्या अस्त्रांचा उपयोग होऊं लागल्यानें त्यांना, व कुत्र्यासारखे जे प्राणी संरक्षणास मदत करितात त्यांनाहि, धार्मिक अर्थ प्राप्त होऊन त्यांच्यासंबंधीचे धार्मिक रीतिरिवाज तयार झाले. माणसापासूनहि इजा होण्याची शक्यता असल्यानें स्वसंरक्षणार्थीं ज्या ढाल, चिलखत, शिरस्त्राण, इत्यादींसारख्या गोष्टींचा मनुष्यास उपयोग होऊं लागला, त्यांनाहि धार्मिक महत्त्व आलें. याच हेतूसाठीं गुहा व किल्ले तयार झाले, व त्यांच्यानंतर देवाचीं मंदिरेंहि अस्तित्वांत आलीं.

अनुक्रमणिका





सर्वांच्या मागें उद्देश एकच, व तो म्हणजे शत्रूपासून किंवा अपायकारक वस्तु व प्राण्यांपासून स्वसंरक्षण करणें हा होय. आजारापासून संरक्षण ज्यामुळें होई असें दिसे अशा वनस्पति व मंत्रतंत्र यांनाहि दैवी अर्थ प्राप्त झाला. वातावरणांतील कमी अधिक थंडी, उष्णता, उन्ह, पाऊस, वारे व पूर यांपासून ज्या कपड्यांच्या साहाय्यानें संरक्षण करतां येऊं लागलें, त्या कपड्यांनाहि धार्मिक महत्त्व येऊन त्यांच्यासंबंधीं धार्मिक विधि-निषेध तयार झाले. भुतांखेतांसारख्या अज्ञात शक्तींपासून इजा होण्याचीहि भीति असते, व म्हणून सर्वांना संतुष्ट करण्यासाठीं पूजा–अर्चा व मंत्रतंत्रासारखे धार्मिक विधीहि याचमुळें अस्तित्वांत आले.

(३) **इतर इच्छा :** पोषण व संरक्षणाच्या प्रेरणांसारखेच इतरहि प्रेरणांचे मनुष्याच्या धर्मजीवनावर परिणाम घडले आहेत, व त्यांतून बऱ्याच धार्मिक आचारांचा जन्म झालेला आहे. (अ) बऱ्याच वेळां धार्मिक जीवन म्हणजे जीवनांत शांतीचा शोध करून ती मिळविण्यास लागणाऱ्या साधनांचा आश्रय करणें, असेंहि घडलें आहे. हा विश्रामेच्छेचा आविष्कार होय. उदा० भारतांत मोक्षास जीवनाचें ध्येय समजून तो कसा प्राप्त करून घ्यावा यासाठीं बरेंचसें चिंतन व प्रयोगहि झालेले आहेत. योगदर्शनांतील साधनातंत्र हें याचें एक उदाहरण म्हणून देतां येईल. (आ) कार्येच्छेच्या बाबतींतहि, खेळ, नृत्यें, मेळे, वगैरे व्यापार क्रियाप्रवणतेस भरपूर वाव देत असल्यानें त्यांना धर्मांत स्थान दिलें गेलें आहे, असें म्हणतां येईल. (इ) धर्माचरणांत शारीरिक स्वच्छता व पावित्र्य संपादण्यासाठीं उत्सर्जनाच्या विविध क्रियांनाहि स्थान दिलें गेलें आहे. त्या बाबतींत पवित्र धर्मक्षेत्रीं स्नान करणें, सोवळें वगैरे पाळणें यांचीं उदाहरणें देतां येतील. (ई) धार्मिक जीवनांत कामेच्छेचेंहि स्पष्ट प्रतिबिंब पडलेलें दिसतें. त्यांतील देवदासी, शक्तिपूजा, वगैरे संस्था त्या इच्छेच्या समाधानाचीं साधनें म्हणून, व ब्रह्मचर्य, विवाहनियंत्रण, व्यभिचारनिषेध, वगैरे तिचीं इष्ट तीं सामाजिक नियमनें म्हणून अस्तित्वांत आलेलीं दिसतात. (उ) हिंदु धर्मांत कृष्णास व खिश्चन धर्मांत खिस्तास बालकावस्थेंत कल्पून त्यांची पूजा करण्यांत माणसाच्या वात्सल्याच्या इच्छा-भावनांना वाव देण्यांत आला आहे, व त्या पूजाविधींना धार्मिक क्रिया गणण्यांत आलें आहे. (ऊ) धार्मिक विकासांत धर्मगुरु, सन्त, महाराज, इत्यादि वेगवेगळ्या दर्जाचीं पदें व गौरवाचीं स्थानें असणाऱ्या संघटनाहि उत्पन्न होतात व त्यांतील नेते व अनुयायी यांना योग्य ते आचारविधीहि त्यांत उत्पन्न होतात. यांत प्रभावेच्छा व अनुकरणेच्छा यांना वाव मिळतो. अशा रीतीनें मानवाच्या धार्मिक जीवनांत त्याच्या सर्वच इच्छा व प्रेरणा यांच्यासहित त्याच्या संपूर्ण स्वभावाला व्यक्त होण्यासाठीं भरपूर वाव देण्यांत आलेला आहे. मानवाच्या स्वभावांतील मूलभूत प्रेरणा व्यक्त होण्यासाठीं त्यांच्याभोंवतीं अशा प्रकारें विविध प्रकारचे धार्मिक संकेत, आचार व रीति रिवाज गुंफले जातात. आणि म्हणून मानवाच्या संपूर्ण धार्मिक जीवनावर त्याच्या संपूर्ण स्वभावाचा ठसा उमटलेला दिसतो. यासाठीं धर्म हा कोणा एका विशिष्ट सहजप्रवृत्तीचें, इच्छेचें वा प्रेरणेचें आविष्करण नसून मानवाच्या संपूर्ण व्यक्तिमत्त्वाचाच तो एक आविष्कार असतो, असें म्हणावयास पाहिजे.

मानवाच्या केवळ इहलोकांतीलच इच्छा–प्रेरणांच्या समाधानासाठीं कराव्या लागणाऱ्या क्रियाच धर्मांत अन्तर्भूत नसतात, तर मरणोत्तर जीवनासंबंधीच्या त्याच्या इच्छाहि धर्मांत सामाविलेल्या असतात. त्याच्या मरणोत्तर जीवनांतील सोयींसाठीं त्याच्या अन्त्यविधीच्या वेळीं कांहीं धार्मिक विधि केले जातात. प्रेतास पुरणें, किंवा अग्निसंस्कार करणें किंवा त्याचा त्याग करणें या अंतक्रियांनाहि मृत व्यक्तीच्या मरणोत्तर जीवनासंबंधीं कांहीं विशिष्ट प्रकारचे धार्मिक अर्थ असतात. ह्यासंबंधीं विपुल बोधप्रद व मनोरंजक पुरावा मानवशास्त्रानें उपलब्ध केलेला आहे.

धर्माचें भवितव्य–धर्माचीं अलोपनीय कार्यें

मानवी जीवनांत धर्माचें किती महत्त्वाचें व व्यापक कार्य आहे हें वर दाखविलेंच आहे. त्याचबरोबर आधुनिक मानवाच्या जीवनांत भविष्यांत धर्माचें स्थान कोणतें राहूं शकेल व मानवी जीवनांतून धर्माचा संपूर्णपणें लोप होणें शक्य आहे काय, ह्याचाहि विचार करणें येथें अप्रस्तुत ठरणार नाहीं.

प्रथमतः जीवनाची व्यवस्था लावणें अगर त्याचें संघटन करणें व जीवनाची पूर्ति करणें हेंच धर्माचें प्रमुख व सर्वसामान्य कार्य आहे हें लक्षांत घेतलें पाहिजे. भूतकालांत धर्मानें मानवाचीं आर्थिक, सामाजिक, राजकीय, वैद्यकीय, नैतिक, इत्यादि वेगवेगळ्या प्रकारचीं कामें करून मानवी संस्कृतीच्या विकासाला भरपूर साहाय्य केलेलें आहे. परंतु सध्यांच्या काळांत वरील कार्यांपैकीं बरीचशीं कार्यें धर्माच्या कक्षेच्या बाहेर जाऊन तीं आतां शास्त्र (science) व शिल्प (technology) यांच्या कक्षेंत आलीं आहेत. कृषिशास्त्रानें अन्नधान्यनिर्मितीचें कार्य, युद्धशास्त्रानें संरक्षणाचें कार्य, धर्मनिरपेक्ष समाजसंस्थेनें शिक्षणाचें कार्य, वैद्यकशास्त्रानें वैद्यकाचें कार्य, धर्मापासून विभक्त करून आपणांकडे घेतलें आहे मग केवळ धर्मानेंच भविष्यकाळांत करण्यासाठीं कोणतें कार्य उरलें आहे ? मानवाच्या असामान्य बुद्धिसामर्थ्यानें जी कांहीं शास्त्राची व शिल्पाची प्रगति झाली आहे, तिच्यामुळें मानवी जीवनांत धर्म ही संस्था आतां अशाश्वत व अस्थिर, किंबहुना मुमूर्षु बनली आहे असें कांहीं लोक समजतात. धर्म ही आत्मविनाशी संस्था आहे असेंहि कांहीं लोक तिचें वर्णन करतात. येथें मेकॉलेच्या ललितकलेच्या भवितव्यासंबंधींच्या विख्यात मताचा उल्लेख करावयास हरकत नाहीं. त्याच्या मतें जसजशी शास्त्राची प्रगति होत जाईल, तसतशी काव्य किंवा ललितकला (यांच्यांतच धर्माचाहि अंतर्भाव तो करूं शकला असता) यांची अवनति होईल. परंतु आपणांस हें मत स्वीकारतां येणार नाहीं. शास्त्राची व शिल्पाची कितीहि प्रगति होवो, धर्माचीं स्वतःचीं विशिष्ट कार्यें नाहींशीं होऊं शकणार नाहींत. या प्रगतीमुळें जरी धर्माचीं इतर जीवनोपयोगी कार्यें झडून पडलीं, तरी त्याचीं दोन मूलभूत कार्यें कधींच लोप पावणार नाहींत. कारण तीं कार्यें योग्य रीतीनें होण्यासाठीं धर्माचीच गरज राहील, व म्हणून धर्म मानवी जीवनाचें एक अलोपनीय अंग म्हणून अनियमित कालपर्यंत टिकून राहीलच. त्याचीं हीं दोन कार्यें खालीलप्रमाणें होत.

(अ) अज्ञातविषयींचें आकर्षण

मानवाच्या मनाला अज्ञाताविषयींचें, अतिभौतिक, पारलौकिक, मरणोत्तर जीवनासंबंधींचें अनिराकरणीय व जबरदस्त आकर्षण वाटत असतें. शास्त्राची कितीहि प्रगति झाली, तरी शास्त्राला या संपूर्ण विश्वाचें कोडें संपूर्णपणें उलगडून दाखविण्याची फारशी शक्यता दिसत नाहीं. शेवटीं मनुष्याच्या मर्यादित ज्ञानशक्तीमुळें व विश्वाच्या अनंतत्वामुळें नेहमीं या विश्वांत अज्ञात म्हणून कांहींतरी राहणारच. आणि म्हणून मनुष्य आपल्या कल्पना, भावना व क्रियांच्या साहाय्यानें या अज्ञाताशीं नेहमीं क्रीडा करीत राहणारच, व त्यांतून उद्भवणाऱ्या धार्मिक जीवन व धार्मिक व्यापारांच्या विविध प्रेरणा मनुष्याला धर्माशीं रममाण व्हायला लावणारच. धर्मव्यतिरिक्त इतर कोणतीहि संस्था-तत्त्वज्ञानसुद्धां नव्हे-मानवाची ही अज्ञाताविषयींची उत्कंठा किंवा आकर्षण पूर्ण करूं शकणार नाहीं. आणि मानवाला हें अज्ञातासंबंधीचें आकर्षण, ही त्याची उत्कंठा, सदैव अशान्त व अस्वस्थ करीत राहणारच व ती पूर्ण करण्याची त्याची ही गरज केवळ धर्मच भागवूं शकेल. म्हणून मानवी जीवनांतून धर्माचा अस्त कधींहि होऊं शकणार नाहीं.

(आ) नैतिक पुनर्घटन

त्याचप्रमाणें मानवाच्या नैतिक जीवनाची व त्यांतील नैतिक संस्थांची पद्धतशीरपणानें व पुनः पुनः सुधारणा करण्याची, व्यवस्था लावण्याची, समवस्थापन करण्याची गरज नेहमींच राहणार. आणि हें कार्य धर्माशिवाय इतर कोणतीहि संस्था करूं शकणार नाहीं. असामान्य आध्यात्मिक प्रतिभेच्या महापुरुषांना नैतिक जीवना-





दर्शाचे साक्षात्कार होत असतात, व त्यांच्या या आध्यात्मिक अनुभूतीच्या व जीवनाच्या प्रभावानें व्यक्तींच्या व समाजांच्या जीवनावर नैतिक संस्कार घडत असतात, व युगमानाप्रमाणें आपल्या नीति—अनीतीच्या कल्पना, आदर्श व आचार बदलत असतात. व्यक्तींचें किंवा समाजाचें नैतिक आचरण या असामान्य नैतिक अग्रणींच्या साक्षात्कारांवर आधारलेलें असतें आणि अशा नैतिक साक्षात्कारांचें मूर्त आचरण व्यक्तींच्या किंवा समाजाच्या जीवनांत घडविण्यांत शास्त्राचें व शिल्पाचें जरी कितीहि साहाय्य होत असलें, तरी त्या अग्रणींचे ते साक्षात्कार किंवा तीं अन्तर्ज्ञानें मात्र शास्त्रीय विचारांचे परिपाक असतात असें म्हणतां येणार नाहीं. असे साक्षात्कार या महान् व्यक्तींना त्यांच्या स्वतःच्या आध्यात्मिक जीवनाच्या धडपडींतून व स्वतःच्या अन्तरात्म्याशीं सायुज्यता साधूनच घडत असतात. अशा प्रकारें मानवाच्या नैतिक जीवनाची पुनर्घटना करण्यासाठीं अशा थोर, धार्मिक व अन्तर्ज्ञानी व्यक्तींची गरज सतत भासतच राहणार. त्यांच्या अशा अनुभवांची गरज व्यक्तींना व समाजाला सतत भासत राहणारच, व ती पुरी करण्याचें कार्य शास्त्रीय विचारजंजाल करूं शकणार नाहीं हें तितकेंच स्पष्ट आहे. याचें उदाहरण सध्यांच्या परिस्थितींत द्यावयाचें म्हटलें, तर तें भूदान-आंदोलनाच्या रूपानें विनोबा जें कार्य करीत आहेत त्याचें देतां येईल. शास्त्रीय विचार-सरणीवर आधारलेल्या मार्क्सवाद्यांच्या निधर्मी साम्यवादाचें कार्य अधिक प्रभावीपणें व नैतिक मार्गानें विनोबांच्या धार्मिक स्फुरितांच्या प्रभावामुळें घडत आहे.

वस्तुतः असेंहि म्हणतां येईल कीं, महान् व्यक्तींच्या धार्मिक साक्षात्कारांतून किंवा अन्तर्ज्ञानांतून महान् सामाजिक आंदोलनें व स्थित्यंतरें जन्माला आलेलीं आहेत. मानवाच्या विश्वांतील स्थानासंबंधीं व प्रतिष्ठेसंबंधीं खिस्ताला झालेल्या साक्षात्कारांतूनच खुद्द लोकशाहीची कल्पना उदयास आलेली आहे. ही त्याची कल्पना मूर्त करण्यासाठीं सामाजिक व इतर शास्त्रांची मदत घेतां येईल. पण शेवटीं हें सत्य उरतेंच कीं, हीं सर्व सामाजिक शास्त्रें खिस्ताच्या या मूलभूत स्फूर्तीभोंवतींच रुंजी घालीत आहेत. खरें म्हणजे जरी खिश्चन सामाजिक शास्त्रें अशीं कांहीं वेगळीं शास्त्रें नाहींत असें आपण म्हटलें, तरी खिश्चन धर्माचा सामाजिक शास्त्रांना निश्चितपणें कांहींएक संदेश आहे, ही गोष्ट मान्य करावी लागते, व त्या संदेशाप्रमाणें त्यावरच सर्व सामाजिक विचारपद्धति आधारलेल्या असल्या पाहिजेत. आणि खिश्चन धर्मासंबंधीं हें जसें म्हणतां येतें, तसेंच इतर सर्व धर्मांविषयीं व त्यांच्या थोर जीवनवीचारांविषयींहि म्हणतां येईल.

आणि म्हणून वास्तविक रीत्या असें म्हणतां येईल कीं, धर्माचें हें सामाजिक व नैतिक सुधारणेचें व पुनर्घटनेचें सामाजिक कार्य कधींच संपणार नाहीं, व मानवी जीवनाची इतर कोणतीहि संस्था हें काम स्वतःकडे घेऊन करूं शकणार नाहीं. मानवी विकासांत हें काम धर्मालाच सदैव करीत राहावें लागेल. भगवद्गीतेंत श्रीकृष्णांनी " यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत । अभ्युत्थानम-धर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥ " [जेव्हां जेव्हां धर्म म्लान होतो व अधर्माचें अभ्युत्थान होतें, तेव्हां तेव्हां (धर्माला पुनरुत्थित करण्यासाठीं) मी अवतार घेत असतों] किंवा ' धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे । ' (' धर्माच्या संस्थापनेसाठीं मी प्रतियुगीं जन्मतों ') असें जें म्हटलें आहे त्या भगवंतांच्या वाणीच्या द्वारां जणूं धर्मच मूर्तिमंत होऊन स्वतःचें कार्य स्वतःच उद्घोषित करीत आहे. सारांश, धर्म ही मानवी जीवनाची चिरंतन किंवा शाश्वत गरज व संस्था आहे. कारण तिचीं मुळें मानवी स्वभावांत खोलवर रुजलेलीं आहेत.

' धर्मो विश्वस्य जगतः प्रतिष्ठा । '





प्रा. मधुसूदन फडके

डॉ. राधाकृष्णन् यांचा समदर्शी आध्यात्मिक ध्येयवाद

पूर्व आणि पश्चिम

गेल्या शतकांत विज्ञानाची झपाट्यानें वाढ होऊन संस्कृतीच्या विनिमयाचीं अनेक शीघ्रगामी साधनें उपलब्ध झालीं. त्यामुळें देशकालाच्या सरहद्दी जवळ सरकूं लागल्या आणि जगांतील विभिन्न प्रदेशांचें एकत्रीकरण सुरू झालें. तशांतच इंग्रजी राजवटीमुळें भारताचा पश्चिमेशीं निकट संबंध आला. पाश्चात्य आचार-विचारांचे नवीन वारे देशभर वाहूं लागले आणि त्यामुळें भारतीय विचार-वन्तांच्या मनांत नव्या-जुन्याचा झगडा सुरू झाला. विसाव्या शतकाच्या प्रारंभीं विद्यार्थीदशेंत असलेले विचारशील राधाकृष्णन् भिन्न जीवनसरणींच्या ह्या वावटळींत सांपडले. तत्त्वचिंतनाच्या सामर्थ्यावर सत्संग्राहक वृत्तीनें तीमधून एक सुयोग्य आणि समन्वयकारक मार्ग त्यांनी शोधून काढला. त्याचेंच प्रतिपादन आपल्या समग्र तत्त्वज्ञानांत त्यांनी केलेलें आहे.

जुन्या भारतीय धर्मप्रणीत आचारसरणींत दुर्दैवानें अंधश्रद्धा आणि भोळेपणा, ऐहिकाची उपेक्षा आणि आत्मसंतोष, सामाजिक कर्तव्याविषयीं निष्ठुर औदासीन्य आणि भोंदूगिरी अशा अनेक दोषांना अवसर मिळालेला असला तरी पाश्चात्यांच्या नव्या जीवन-सरणींतहि तितकेच भयंकर दोष आहेत. अतिचिकित्सा आणि शंकेखोरपणा, आध्यात्मिक अनास्था आणि भोगलालसा, स्वार्थी स्पर्धाभाव आणि भांडवलदारी आक्रमण ह्यांनी पाश्चात्यांचें जीवनहि पोखरलेलें आहे. मनुष्यामनुष्यांतील संबंध पौर्वात्य नव्हे, पाश्चिमात्य समाजांतहि मुळींच उदार राहिलेले नाहींत म्हणून परस्परांवर टीका करीत न बसतां सर्वच मानवजातीनें संस्कृतीच्या विनिमयानें सुविचारावर आधारलेली नवी जीवननिष्ठा स्वीकारली पाहिजे.

चिकित्सा, बुद्धि आणि विज्ञान; प्रवृत्ति, बहिर्मुखता आणि आधिभौतिकता हीं पाश्चिमात्यांचीं वैशिष्ट्यें आहेत. उलट श्रद्धा, अंतःप्रतीति (Intuition) आणि धर्म; निवृत्ति, अंतर्मुखता आणि आध्यात्मिकता हीं पौर्वात्यांचीं वैशिष्ट्यें आहेत. विवेचक बुद्धि आणि शास्त्रीय व्यवहारवाद हा पश्चिमेचा तर विधायक अंतःप्रतीति आणि धार्मिक ध्येयवाद हा पूर्वेचा वारसा आहे. आज बुद्धि आणि स्फूर्ति, वास्तवता आणि ध्येय, नव्हे, जीवनांतील गद्य आणि काव्य यांचा यथोचित समन्वय करणारें तत्त्वज्ञान आणि त्यावर आधारलेली जीवननिष्ठा यांची सर्व मानवजातीस अत्यंत जरूरी आहे.

बुद्धि आणि अंतःप्रतीति (Intuition)

विवेचक बुद्धि हें, सृष्टीचें स्वरूप जाणून घेण्याचें, केवळ एक अपुरें साधन आहे. विवेचक बुद्धीला सृष्टीचा येणारा प्रत्यय केवळ वरपांगी असतो. याच्या उलट अंतःप्रतीतीला सृष्टीच्या अंतिम स्वरूपाचा निर्विकल्प अनुभव येतो. अंतिम सत्य, सौंदर्य आणि मांगल्य ह्या नुसत्या कल्पना नसून त्यांना साक्षात् अस्तित्व आहे अशी जेथल्या तेथें होणारी उत्स्फूर्त जाणीव म्हणजे अंतःप्रतीति होय. दैनंदिन व्यवहाराच्या धकाधकींत गुंतलेल्या सामान्य मनुष्यांत ह्या ज्ञानशक्तीचा प्रभाव दिसत नसला तरी कलावन्ताच्या ठिकाणीं ही शक्ती कांहीं प्रमाणांत जागृत झालेली आढळते. कलावन्ताचा उद्गार केवळ बुद्धीचा किंवा भावनेचा नव्हे तर साक्षात् आत्म्याचा उद्गार असतो. जें





बुद्धीला समजत नाहीं तें कलावंताला दिसतें आणि बुद्धि स्पष्ट करूं शकत नाहीं तें कलावंत व्यक्त करूं शकतो. साक्षात्कारामुळें संतपदवीस पोहोचलेल्या मनुष्यांत हीच शक्ती पूर्णावस्थेस गेलेली असते. ही ज्ञानशक्ती बुद्धीहून व्यापक असली तरी बुद्धीस प्रतिकूल नाहीं. त्यामुळें अंतःप्रत्यय बुद्धीशीं विसंगत असूं शकत नाहीं. ही ज्ञानशक्ती अतीतबुद्ध असली तरी अप्रबुद्ध म्हणतां येणार नाहीं. किंबहुना अंतः-प्रत्ययाची सिद्धी प्राप्त होण्यासाठीं शुद्ध नैतिक आचरणाप्रमाणेंच प्रदीर्घ विवेचक चिंतनाचीहि आवश्यकता असते.

धर्म आणि विज्ञान

सृष्टीच्या अंतिम आध्यात्मिक स्वरूपाचा आलेला साक्षात् प्रत्यय हेंच धर्मजीवनाचें रहस्य आहे. प्रतिभेप्रमाणें धार्मिक अनुभवदेखील अप-वादात्मक असतो. तो पुष्कळांच्या आटोक्यांत येत नाहीं. म्हणून तो खोटा किंवा असंभवनीय मात्र ठरत नाहीं. अवलोकन, कल्पना आणि बुद्धि यांच्या पलीकडे असणारा हा अनुभवप्रकार बुद्धीशीं विसंगत नसतो. प्रत्येक युगांतील महानु-भावी माणसें त्याच्या सत्यतेचा निर्वाळा देत आलीं आहेत. त्यामुळें तो पडताळून पहातां येतो. हीं आत्मानुभवी माणसें मनोविकृतीनी पछाडलेलीं असतात असेंहि म्हणतां येणार नाहीं. कारण संत-पदवीस पोहोचलेले कितीतरी सत्पुरुष कुशाग्र बुद्धीचे, निर्दोष वृत्तीचे आणि व्यवहारदक्ष अस-लेले आढळतात.

विशिष्ट समारंभ आणि विशिष्ट आधिदैविक कल्पना म्हणजे धर्म नव्हे. अंतिम सत्याच्या अनुभवामुळें उत्पन्न झालेली धर्म ही एक विशिष्ट प्रवृत्ति आहे. सृष्टीचें अंतिम स्वरूप आणि जीवि-तांतील सत्य, सुनीति आणि सौंदर्य यांची मूलस्फूर्ति आध्यात्मिक आहे, अशी धार्मिक मनुष्याची श्रद्धा असते. शिवाय सर्व मानव ह्याच आध्यात्मिक तत्त्वाचे अंशभागी असल्यामुळें आणि त्यांच्या ऐहिक विकासाची प्रेरणाहि आध्यात्मिक असल्यामुळें अखिल मानवाविषयीं आणि मानवी जीवनाविषयीं धार्मिक मनुष्याच्या मनांत अलोट प्रेम वसत असतें. धर्माच्या ह्या अतिभव्य आध्यात्मिक आकांक्षेस विज्ञानाच्या वाढीमुळें मुळींच बाध येत नाहीं.

गेल्या शतकांतील शास्त्रीय शोधामुळें माणसा-माणसांतील काळाचें व देशाचें अंतर कमी झालें आणि औद्योगिक क्रान्तीमुळें सारी मानवजात एकाच प्रकारच्या आर्थिक संबंधानी निगडित झाली ही अलीकडच्या काळांतील एक फारच प्रभावी आणि आकर्षक घटना आहे. ह्या काळांत शास्त्रीय दृष्टि-कोनाच्या बुद्धिवाद्यांनी धार्मिक समजुतीवर हल्ला चढवून कर्मठ देवविद्येचा (Theology) पाया उखडून टाकला आणि अंधश्रद्धा व शब्दप्रामाण्य यांचे बुरूज जमीनदोस्त केले यांत कांहींच बिघडलें नाहीं. कारण धर्म झाला तरी तो सयुक्तिक आणि बौद्धिक दृष्टीनें समर्थनीय असला पाहिजे. परंतु धर्माचें मूल अधिष्ठान बुद्धीच्या पलीकडे आहे. बुद्धीशी सुसंगत असलें तरी तें बुद्धीनें मर्यादित नाहीं. म्हणून विज्ञानाच्या विकासामुळें तें ढळण्याचा संभव नाहीं; अधिक बळकट होण्याचाहि प्रश्न उद्भवत नाहीं.

आध्यात्मिक ध्येयवाद

दृष्टीला दिसणाऱ्या आणि बुद्धीला समजणाऱ्या देश-काल-रूपादि उपाधींनी युक्त अशा सृष्टींतील विविधतेमध्यें अखेर एकच एक आध्यात्मिक तत्त्व भरलें आहे ही हिंदु तत्त्वज्ञानाचीच नव्हे तर सर्वच पौर्वात्य आणि पाश्चात्य उदात्तवादाची (Idealism) भूमिका आहे. सृष्टींत जें जें आहे व असणें शक्य आहे तें आध्यात्मिक स्वरूपाचें आहे. हें स्वरूप सत्य, सुंदर आणि पवित्र आहे. सृष्टीच्या सत्यस्वरूपा-विषयींच्या आपल्या ज्ञानांतील पाप, विद्रूपता आणि प्रमाद ह्या केवळ उणीवा आहेत. त्यांना अंतिम निरपेक्ष अस्तित्व नाहीं.





सृष्टींत एकच एक अध्यात्मतत्त्व भरलें आहे याचा अर्थ सृष्टींतील विविधता खोटी असा होत नाहीं. परब्रह्मामध्यें बुद्धिगोचर सृष्टीचा समर्पक समावेश होतो; नाश होत नाहीं. बाह्य सृष्टींतील उत्क्रान्तीच्या प्रक्रियेला आणि मानवी मनांतील मूल्यकल्पनेला ह्याच श्रेष्ठ आध्यात्मिक तत्त्वामुळें सुसंवादी अर्थ प्राप्त होतो. वासना व प्रेरणा, नव्हे, बुद्धि आणि सुनीति ह्या प्रवृत्तींहूनहि मनुष्याची आध्यात्मिकता श्रेष्ठ आहे. मनुष्याच्या सर्व शक्तींचा सुसंवादी समावेश त्याच्या आध्यात्मिकतेंत होतो.

आध्यात्मिकता हेंच अखेरचें सत्य, जीवन-मूल्यांचें मूळ अधिष्ठान आणि उत्क्रान्तीचें अंतिम उद्दिष्ट आहे. मृण्मय सृष्टींतून जीवसृष्टीचा आणि जीवसृष्टींतून मनोमय सृष्टीचा उदय झाला. उत्क्रान्तीच्या ओघांत अशींच नवीनव तत्त्वें उत्पन्न होतात (Emergent Evolution). परंतु त्या सर्वांचा समारोप आध्यात्मिकतेंत होतो. उत्क्रान्तीचा सर्ग अनियमित नाहीं, त्याचें उद्दिष्ट ठरलेलें आहे. किंबहुना जगांतील कोणतीच गोष्ट अनियमित नाहीं. जें आहे तें सुसंवादी असून अधिक सुसंवादी बनत आहे आणि सृष्टीच्या परमसंवादी स्वरूपाचा अनुभव घेणारीं साक्षात्कारी माणसें उत्पन्न करणें हेंच तिच्या विकासाचें उद्दिष्ट आहे. आध्यात्मिकता हेंच जीवनाचें अधिष्ठान आणि उद्दिष्ट, स्फूर्ति आणि मर्यादा होय. ह्या अंतिम ब्रह्मतत्त्वाचें अस्तित्व ही चर्चेची वस्तु नव्हे, अनुभवाची गोष्ट आहे. तर्कानें त्याची कल्पना येणार नाहीं. साक्षात्कारानें प्रत्यय येऊं शकेल.

परमेश्वर हें परब्रह्माचें, कालातीत मूल्यें काल-बंधनानें युक्त अशा सृष्टींत उतरविण्याची प्रेरणा करणारें, सीमित स्वरूप आहे. सृष्टीचा घट एकदाच घडवून ठेवणारा परमेश्वर हा एखादा कुंभार नसून सृष्टींतील सर्व चलनवलनाचा तो सूत्रधार आहे. तो सृष्टीहून अलिप्त नसून सर्व सृष्टींत भरून राहिला आहे. त्याचें अस्तित्व ही तर्कनिर्णयाची वस्तू नसून अनुभवाची गोष्ट आहे. सृष्टीच्या प्रवर्तनाचें परमेश्वर हें गृहीततत्त्व आहे. त्याचें अस्तित्व स्वयंसिद्ध आहे. अविशिष्ट ब्रह्माचा परमेश्वर हा विशिष्ट आविष्कार आहे. (God is the definitisation of the Absolute) विशिष्ट मूल्यें प्रत्यक्षांत उतरविण्यासाठीं व्यक्त सृष्टींतील उत्क्रान्तीचा जो एक विशिष्ट प्रयोग चालू आहे त्याचा परमेश्वर हा प्रयोजक आहे. पण उत्क्रान्तीच्या एका सर्गानें परब्रह्माचा व्याप आटपत नाहीं. ब्रह्म अनंत आहे. सृष्टीच्या अनन्त अभिव्यक्तींना आणि अनन्त अव्यक्त संभवांना तें व्यापून उरलें आहे!

संस्कृति व सामाजिक सुधारणा

सत्याप्रमाणें संस्कृतीहि आध्यात्मिकतेंत आहे. संस्कृति बाह्य पदार्थांत, परिणामांत किंवा वर्तनांत नसून आपल्या मनांत आहे. सत्तेच्या, वैभवाच्या, श्रीमंतीच्या किंवा प्रतिष्ठेच्या प्रदर्शनांत नसून संस्कृति आपल्या सत्प्रवृत्तींत आहे. आणि सत्प्रवृत्तीचा मूलाधार आध्यात्मिक आहे. शुद्ध नैतिकता केवळ अचूक वर्तनांत अथवा सदाचरणांत नसून आपल्या आध्यात्मिक प्रवृत्तींत आहे. मनाच्या पावित्र्यांत आहे. सृष्टींत भरलेल्या अध्यात्मतत्त्वाच्या सतत, जिवंत आणि विश्रब्ध सांनिध्यांत राहणें म्हणजेच पावित्र्य होय. मानसिक पावित्र्य हें सर्व सद्गुणांत श्रेष्ठ आहे.

आदर्श सामाजिक व्यवस्था उत्पन्न करण्यासाठीं संस्थांच्या केवळ घटनेंत अथवा संघटनेंत बदल करून भागणार नाहीं. बदल व्यक्तींच्या मनांत झाला पाहिजे. मनुष्याच्या कल्पना, भावना व प्रवृत्ति बदलल्या पाहिजेत. प्रथम आपल्या मूल्यकल्पनांत, मनोसंस्कृतींत आणि जीवनसरणींत फरक पडला पाहिजे. पैसा, सुख आणि प्रतिष्ठा यांहून आध्यात्मिकतेला महत्त्व आलें पाहिजे. उत्क्रान्तीच्या ओघांत जडावर चैतन्याची आणि चैतन्यावर मनाची सत्ता प्रस्थापित झाली पाहिजे. नव्या मानवी संस्कृतींत मनावर





आध्यात्मिकतेचा पगडा बसला पाहिजे. खरी संस्कृति शरीर, मन आणि आत्मा यांच्या सामरस्यांत आहे.

संयम आणि स्वातंत्र्य

महायुद्धामुळें सामाजिक जीवन उध्वस्त झालें आहे. आर्थिक टंचाईमुळें विवाहाची वयोमर्यादा वाढली आहे. आईबापांचा धाक कमी झाला आहे. तरुणांत प्रदर्शनप्रवृत्ति बळावली आहे. एकीकडे संपूर्ण लैंगिक अज्ञानामुळें तर दुसरीकडे संतति-नियमनाची आणि मनोमंथनाची (Psycho-analysis) माहिती झाल्यामुळें लैंगिक नीतीचे नियम विस्कळीत झाले आहेत. तशांतच स्त्रिया समान हक्कांची मागणी करीत आहेत. घटस्फोटांचें प्रमाण वाढत आहे आणि लैंगिक स्वैराचार हें एक सामाजिक कर्तव्य असल्याची भाषा कांहीं ठिकाणीं ऐकूं येत आहे. जुने लोक जुन्यालाच चिकटून बसले आहेत. संशयात्मे हताश झाले आहेत. वैवाहिक जीवन सुखी व्हावयाचें असेल तर चांचणीचीं लग्नें (Trial marriages) सुरूं केलीं पाहिजेत अशी सुधारकांची सूचना आहे तर चार्वाकपंथी लोक 'जगाल तितके मजेनें जगा' असा संदेश देत आहेत ! अशा परिस्थितींत समाजाला जर आत्मघात करूं द्यावयाचा नसेल तर वैवाहिक जीवन सुनियंत्रित केलें पाहिजे. लग्नबंधनाचा थिल्लरपणानें विचार न करितां विवाहित व्यक्तींच्या विकासाला आणि अपत्य-संगोपनाला आवश्यक अशी ती एक सामाजिक संस्था आहे हें ध्यानांत आणलें पाहिजे. घटस्फोटाची स्वस्ताई कमी झाली पाहिजे. आणि एकाच जातींत नसलीं तरी एकाच संस्कृतीच्या लोकांत लग्नें होतील अशी खबरदारी घेतली पाहिजे.

संस्कृति नैसर्गिक प्रेरणांच्या संयमांत, शिक्षणांत, उदात्तीकरणांत आहे. सुख अथवा स्वैराचार हें सुसंस्कृत जीवनाचें साध्य होऊं शकत नाहीं. अनिर्बंध स्वातंत्र्य ह्या कल्पनेला कोणताहि चांगला अर्थ नाहीं. नियंत्रण हवेंच हवें. मात्र तें स्वनियंत्रण असलें पाहिजे. आत्मनियंत्रण, आध्यात्मिक नियंत्रण हा स्वातंत्र्याचा खरा अर्थ आहे.

समाजाच्या विकासाच्या तीन अवस्था असतात. पहिल्या अवस्थेंत व्यक्तीला अनियंत्रित स्वातंत्र्य असल्यामुळें पाशवी सामर्थ्याचे दांडगे लोक इतरांवर जुलूम चालवीत असतात. दुसऱ्या अवस्थेंत कायदा प्रस्थापित होऊन न्यायाची अंमलबजावणी सुरू होते. पण सुसंस्कृत मानवानें ह्यापुढील सामाजिक अवस्था प्राप्त करून घ्यावयाची आहे. ह्या अवस्थेंत नियंत्रण असलें तरी तें आत्मनियंत्रण असेल. बंधनाचा उगम व्यक्तींच्या मनांतच होईल. न्यायाची अंमलबजावणी कायद्याऐवजीं प्रेमानें होईल !

समता आणि बंधुता

प्रत्येक व्यक्ति स्वतंत्र असते याचा अर्थ प्रत्येक व्यक्तीची विकाससरणी निरनिराळी असते. प्रत्येक माणसाचें कर्तृत्व वेगळें असतें आणि प्रत्येकाचा आनुवंशिक वारसा विभिन्न असतो. ह्यामुळें जन्मतःच मूर्ख असलेल्या माणसाची कोणत्याहि हिशेबानें प्रतिभावंताशीं तुलना करिता येणार नाहीं. माणसांचीं नैसर्गिक वैशिष्ट्यें पुसून टाकून एक सफेत समाजरचना आपणास उभी करावयाची नाहीं. सर्व माणसांचे स्वभाव एकाच ठशाचे आणि त्यांच्या शक्ती एकाच मापाच्या, करूं म्हटलें तरी शक्य नाहीं. आत्म्याला गणवेष घालतां येत नाहीं ! इतकें असलें तरी प्रत्येक माणसाला कांहीं निसर्गसिद्ध हक्क असतात. प्रत्येकाला त्याची स्वतःची म्हणून किंमत असते. साधनदृष्टीनें माणसांत फरक असला तरी साध्यदृष्टीनें त्यांची सामाजिक प्रतिष्ठा सारखीच असते. विविधतेंतहि एकतानता असते हें आपण विसरतां कामा नये. आदर्श समाजरचनेंत वंशभेद, वर्गभेद आणि सांपत्तिक विषमता ह्यांना थारा मिळतां कामा नये.

आदर्श सामाजिक व्यवस्था आध्यात्मिक स्वातंत्र्य, राजकीय समता आणि आर्थिक बंधुता ह्या तत्त्वांवर आधारलेली असेल. व्यक्तीवाचून समाजाला अस्तित्व नाहीं. बंधुभावनेवाचून त्याला संघटित रूप येणार नाहीं. आज व्यक्ती स्वार्थांध बनल्यामुळें समाजांत सांपत्तिक विषमता माजली आहे. मजुरांचें जीवन निव्वळ काबाडकष्टाचें व यांत्रिक झालें आहे. धनिकांना चैनीच्या व उधळेपणाच्या संवयी लागल्या आहेत. घरगुती जिव्हाळयाऐवजीं बाजारी संबंधांना महत्त्व आलें आहे. माणुसकीऐवजीं पैशाला भाव चढला आहे. भोगलालसा बोकाळली आहे. श्रीमंत व गरीब दोघांनाहि फक्त पैशाचेंच प्रेम वाटून राहिलें आहे. खरीं जीवनमूल्यें दृष्टिआड झालीं आहेत आणि जिकडे तिकडे स्वार्थभावना वाढली आहे. ही स्थिति पालटायची असेल तर सृष्टीचें अंतिम आध्यात्मिक स्वरूप आणि त्यावर अधिष्ठित असलेली मानवांची बंधुता यांची सर्वांना समजूत पटवून दिली पाहिजे. बंधुभाव, दया आणि सहानुभूति हीच किती झालें तरी माणसांची प्रकृति असून स्वार्थ, आक्रमण आणि निष्ठुरता ह्या केवळ विकृति आहेत. मूलतः वाईट कोणीच नसतो आणि पापदेखील परिस्थितीनें घडतें. ह्यामुळें विकासाच्या ओघांत मनुष्याची शुद्ध आध्यात्मिक प्रवृत्ति जागृत होईल यांत मुळींच शंका नाहीं.

लोकशाही समाजवाद

राजकारण हा धार्मिक तत्त्वांचा व्यावहारिक आचार असून लोकशाहींतील स्वातंत्र्य, समता आणि बंधुता हे मनुष्याच्या आध्यात्मिक प्रवृत्तीचे आविष्कार आहेत. लोकशाही ही नुसती राजकीय सोय नसून मानसिक प्रवृत्ति आहे. खरें स्वातंत्र्य आत्मनियंत्रणांत आहे ह्या नैतिक तत्त्वाचा लोकशाही हा राजकीय उद्गार आहे. एका पूर्वनियोजित यंत्रणेंत प्रत्येक व्यक्तीला जबरदस्तीनें बसविण्याचा हुकुमशाहींचा प्रयत्न असतो. वस्तुतः उत्क्रांतीच्या मार्गांत उपलब्ध झालेलें मानवी व्यक्ति हें आध्यात्मिकतेचें सर्वश्रेष्ठ स्वरूप आहे. त्या स्वरूपाचा अवमान करणारी राज्यपद्धति लोकविरोधीच नव्हे धर्मविरोधी समजली पाहिजे. अशा हुकुमशाहींतून क्वचित् सुराज्यहि उत्पन्न होईल. परंतु लोकशाही-स्वराज्याची तहान त्यानें भागणार नाहीं. शरीर, वाणी, विचार आणि संघटना यांचें स्वातंत्र्य हा लोकशाहीचा प्राण आहे.

समाज हरतऱ्हेच्या माणसांचा बनलेला असतो. माणसांत गुणवैचित्र्य असणार आणि असलेंहि पाहिजे. प्रत्येकाचीं मतें आणि आवडीनिवडी निराळया असतात. त्या सर्वांचा सन्मान करण्याइतकी सहिष्णुता लोकशाहींत अभिप्रेत आहे. आपलीं मतें आणि अभिरुची दुसऱ्यावर लादण्याची वृत्ति लोकशाहीला विसंगत आहे. माणसाचें कर्तृत्व निरनिराळें असतें आणि त्याचा समाजाला नित्य उपयोग होत असतो; म्हणून माणसामाणसांत श्रेष्ठ-कनिष्ठ असा फरक न करितां सर्वांना सारखेंच स्वातंत्र्य व संधि मिळाली पाहिजे हा लोकशाही समतेचा खरा अर्थ आहे. समाजांतील एका गटाचें दुसऱ्यावर आक्रमण होतां कामा नये. एकाच्या सुखासाठीं दुसऱ्याचें शोषण आवश्यक आहे ह्या विचार-सरणीस थारा मिळतां कामा नये. सांपत्तिक विषमता आणि वर्गभेद नाहींसे झाले पाहिजेत. त्याशिवाय लोकशाही धडपणें नांदणें शक्य नाहीं. जोपर्यंत धनसत्ता समाजांतील एकाच वर्गाच्या हातीं आहे तोपर्यंत राज्यसत्तेवरहि तिचें दडपण असतें. तिच्याच भयामुळें श्रमजीवि लोक आपले संघ स्थापन करितात. त्यामुळें वर्गविद्वेष वाढत जातो आणि समाज-व्यवस्थेंत भोवरे उत्पन्न होतात.

वर्गविद्वेष चेतवून लोकशाही यशस्वी करितां येणें शक्य नाहीं. उत्तम साध्य गांठावयाचें असल्यास साधनेंहि शुद्ध असलीं पाहिजेत. गरीब तेवढा समाज





बुद्धीचा व सद्‌गुणी आणि श्रीमंत तेवढा स्वार्थी व रोगट मनाचा असें समजण्यांत हंशील नाहीं. श्रीमंत व गरीब हीं अखेर माणसेंच आहेत. सर्वांची बंधुभावना जागृत केल्यास शांततेच्या मार्गानें लोकशाही समाजवाद स्थापन करितां येईल. आणि राजकीय लोकशाहींतून प्रथम आर्थिक आणि नंतर नैतिक व आध्यात्मिक लोकशाही जन्मास येईल.

लोकशाही हें एक ध्येय आहे. तें अद्याप पूर्णपणें साकार झालेलें नाहीं. लोकशाहीच्या प्रत्यक्ष आचारांत अद्याप पुष्कळ उणीवा आहेत. उदाहरणार्थ, लोकसभेंतील वादविवादाचें वेळखाऊ काम पुष्कळदां अनावश्यक वाटतें. लोकप्रतिनिधींच्या मतांनाहि पुष्कळदां पक्क्या निष्ठेचें रूप आलेलें नसतें. जनता पूर्ण शिक्षित व जागृत नसल्यामुळें लोकराज्य हें अडाणीपणाचें व असद्‌भिरूचीचें तर राज्य नव्हे अशीहि कित्येकदां शंका येऊं लागते. आणि सत्ताधारी माणसें गटबाजीच्या मोहाला बळी पडल्यास लोकशाहीला वरिष्ठशाहीचेंहि रूप येऊं शकतें. इतकें असलें तरी लोकशाही ही एकच श्रेयस्कर राज्यपद्धति आपणास उपलब्ध आहे यांत शंका नाहीं. कारण लोकांना राज्यकारभाराचें शिक्षण देण्याची, त्यांना जागृत व शिक्षित करण्याची आणि नावडतें सरकार शांततेच्या मार्गानें बदलून आवडतें सरकार स्थापन करण्याची सोय फक्त लोकशाहींतच असते आणि याच एका राज्यपद्धतीवर लोकांनीं आपल्या पसंतीचें शिक्कामोर्तब केलेलें असतें हें तर तिचें मोठेंच वैशिष्ट्य आहे.

जागतिक शांति आणि विश्वधर्म

राष्ट्रीयता ही मूलभूत प्रेरणा नसून केवळ एक संपादित प्रवृत्ति आहे. असें असूनहि आपण तिचें भलतेंच स्तोम माजविलें आहे. राष्ट्रगीतें, राष्ट्रध्वज, रणशिंगें आणि परनिंदा यांनी वातावरण गजबजून गेलें आहे. आणि राष्ट्रभक्तीला वेडाचें रूप येत आहे. प्रत्येक राष्ट्र आपापल्या अभिमानानें फुगून बसलें आहे आणि एकीकडे आंतरराष्ट्रीय शांततेची भाषा बोलत असतां दुसरीकडे राष्ट्राराष्ट्रांची युद्धाची तयारी चालू आहे! आंतरराष्ट्रीयवादाला अलीकडे बराच पुरस्कार मिळालेला असला तरी त्यांत अंतःकरणाची उर्मी कमी असून व्यवहारी हिशेबच अधिक आहे.

वस्तुतः खरी संस्कृति माणुसकींत आहे आणि माणुसकीची भावना देशभक्तीहून मोठी असली तरी तिला विरोधी नाहीं. खऱ्या देशभक्तीला माणुसकीचें आणि आंतरराष्ट्रीयतेचें वावडें नसतें. आणि खरा देशभक्त स्थानिक आणि वांशिक भाषेंत कधींच बोलत नाहीं. उलटपक्षीं आंतरराष्ट्रीयता योग्य राष्ट्रीयतेच्या आड येत नाहीं. आपापलीं वैशिष्ट्यें राखूनहि राष्ट्रांना एकमेकाशी विधायक सहकार्य करितां येईल. आणि उदात्त सामाजिक जीवन जगतां येईल. किंबहुना सर्व जगांतील मानवाचें सामरस्य करण्यासाठीं राष्ट्रांचीं वैशिष्ट्यें आणि व्यक्तींची विविधता नष्ट करण्याचें मुळींच कारण नाहीं. राष्ट्रांची संस्कृति निराळी असेल, त्यामधील सामाजिक संस्थांची बनावट वेगळी असेल आणि निरनिराळ्या माणसांच्या संवयींत, मनांत आणि जीवनांत फरक असेल तर त्या वैचित्र्यानें जगाचा फायदाच होईल. रंगहीन एकतानतेचा परमेश्वरालाहि कंटाळा आहे! त्यालादेखील सृष्टीची रंगीबेरंगी रमणीय सजावटच हवी आहे. सारांश, हरतऱ्हांनी बहरलेला आणि बंधुभावानें संघटित झालेला एक महान् जागतिक समाज आपणास उत्पन्न करावयाचा आहे. त्यासाठीं नवीन पिढीला लहानपणापासूनच बंधुतेचे, शांततेचे, मानवतेचे आणि आध्यात्मिकतेचे धडे दिले पाहिजेत.

धार्मिक ध्येयवाद हेंच जागतिक शांति प्रस्थापित करण्याचें प्रमुख राजकीय साधन आहे. प्रेमरज्जूनें बांधलेला आणि वैचित्र्यानें विनटलेला एकच विराट मानवी समाज उत्पन्न व्हावा आणि जगतावर चिरंतन नांदावा ह्यासाठीं आध्या-





त्मिक पुनरुज्जीवनाची अत्यंत आवश्यकता आहे. नवीन समाजव्यवस्थेमागें आध्यात्मिक उर्मी नसेल तर ती चिरस्थायी होणार नाहीं. अखिल मानवजातीचें चिरंतन ऐक्य साधणारी धर्म हीच एकमेव प्रभावी शक्ति आहे.

परंतु ह्या महान् कार्यक्रमासाठींसुद्धां जगांतील सर्व धर्मांचा एकाच विश्वधर्मांत विलय करण्याची जरूर नाहीं. बोल्शेव्हिझमची धार्मिक आवृत्ति आपणांस काढावयाची नाहीं ! निरनिराळया धर्मांत पारलौकिक कल्पना आणि आचार वेगवेगळे असले तरी सर्व धर्मांचें आध्यात्मिक अधिष्ठान एकच आहे. तेवढ्यावरच आपण मुख्य भर दिला पाहिजे.

आध्यात्मिकता हें हिंदुस्थानचें आणि हिंदुधर्माचें वैशिष्ट्य आहे. हिंदुधर्माची धारणा, भावना आणि प्रेरणा मुळांतच आंतरराष्ट्रीय आहे. हा पुरातन हिंदुधर्म अद्यापहि जिवंत आहे, कारण सर्व सुधारणांचा आणि सत्कल्पनांचा तो नेहमींच सत्कार आणि स्वीकार करीत आला आहे; ह्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं पुनरुज्जीवनाचें विलक्षण सामर्थ्य पैदा झालें आहे. म्हणूनच हिंदुतत्त्वज्ञानाच्या आणि आचारसरणींच्या नेत्याची अशी खात्री झाली आहे कीं, हिंदुधर्माच्या सनातन मूलतत्त्वांचा त्याग करण्याची, सध्यांच्या काळांतहि जरूर नसून अधिक प्रगमनशील आणि संमिश्र स्वरूपाच्या नवीन समाजास अनुरूप, अशी त्यांची फेरमांडणी केली पाहिजे. सर्व वस्तुजात अध्यात्मतत्त्वानें भरलें आहे आणि सर्व मानवजातींत त्याचाच प्रगल्भ आविष्कार झाला आहे, अशी हिंदुधर्माची गाढ श्रद्धा आहे. त्यामुळें भावी काळांत तो सर्व राष्ट्रांचें लक्ष वेधून घेईल आणि जागतिक शांतता व ऐक्य प्रस्थापित करण्याच्या कार्यास अखंड स्फूर्ती देईल यांत शंका नाहीं !

बुद्धीचें यंत्रीकरण

जगांत आजकाल विद्यार्थ्यांना एकाच सांच्यांत घालण्याची प्रक्रिया चाललेली आहे. सरकार ज्या विचाराचें असेल त्याच विचाराचें शिक्षण दिलें जात आहे. सर्वच्या सर्व शिक्षण आपल्याच हातीं ठेवण्याचा प्रयत्न जगांतील बहुतेक साऱ्या देशांतील सरकारें करीत आहेत. ही परिस्थिति मोठी धोकादायक आहे. यामुळें बुद्धीचें रेजिमेंटेशन होत आहे. देशांत ठिकठिकाणीं ज्ञानी, बुद्धिमान् लोक उभे आहेत, आपआपले स्वतंत्र प्रयोग करीत आहेत. त्यांना त्यांच्या प्रतिभेद्वारा नवनवीन विचार सुचत आहेत. हे विचार ते विद्यार्थ्यांना आणि समाजाला देत आहेत. प्रत्येक शाळेंतील शिक्षण जर सर्वांना पहायला मिळेल, तर त्यायोगें विकास होईल. अशा तऱ्हेची योजना आंखली गेली पाहिजे. पण आज शाळेची इमारत जरी बांधायची झाली तरी त्याची रचना सरकार करतें. कारण दुरून जरी पाहिलें तरी वाटलें पाहिजे कीं ही शाळा आहे ! साऱ्या बुद्धीचें यंत्रीकरण होत आहे. म्हणून आपला हा शिक्षणविभाग राजकीय पक्षांपासून बाजूला ठेवण्याची तुमच्यावर मोठी जबाबदारी आहे.

रामनाट्टुकरा–केरळ.

ता. ९।७।१९५७

— विनोबा

प्रा. पण्डित आवळीकर

शांतलिंगकृत 'विवेकचिंतामणि'

लेखांक १ ला

एक अप्रकाशित हस्तलिखित

धारवाडमधील सुप्रसिद्ध साहित्यिक श्री. कृष्ण-शर्मा बेटगेरी यांना सुमारें पंचवीस वर्षांपूर्वी यम-कनमर्डी येथें एक मराठी हस्तलिखित सांपडलें. तें नंतर कविवर्य बेंद्रे यांच्याकडें गेलें. आणि आतां माझ्या हातीं आलें. सदर हस्तलिखित माझ्याकडे दिल्याबद्दल कविवर्य बेंद्रे यांचा मी अत्यंत ऋणी आहे. त्याचप्रमाणें श्री. बेटगेरी यांनीं तें संपादन केलें म्हणूनच आज त्यासंबंधीं कांहीं विचार मांडणें शक्य झालें आहे.

मराठींतल्या एका जुन्या सांप्रदायिक कवीचा आणखी एक ग्रंथ प्रकाशांत आणावयास दोन कन्नड साहित्यिकांची मदत होत आहे, हा मोठा सूचक योगा-योग आहे. आणि एका दृष्टीनें हें रास्तहि आहे. कारण मिळालेलें हस्तलिखित मराठी असलें तरी तें आहे मूळ कन्नड ग्रंथाचें रूपांतर.

कन्नड ग्रंथाचा लेखक

'विवेकचिंतामणि' असें या हस्तलिखिताचें ग्रंथनाम असून हा ग्रंथ अनुवादित आहे. कन्नड-मध्यें याच नांवाचा एक अत्यंत लोकप्रिय ग्रंथ आहे. मूळ ग्रंथ निजगुण शिवयोगी यानें लिहिला असून दक्षिणेंत घरोघरीं वाचला जातो. मूळ ग्रंथ गद्यांत आहे.

निजगुण शिवयोगी केव्हां होऊन गेला याबद्दल विद्वानांत मतभेद असले तरी १७ व्या शतकापूर्वी केव्हांतरी होऊन गेला, असें मान्य झालें आहे. लोकप्रिय असल्यामुळें त्यांच्याबद्दल बऱ्याच कथा प्रचलित आहेत. आधीं तो एक राजा होता आणि नंतर विरक्ति प्राप्त होऊन तो शिवयोगी बनला असें या कथांवरून समजतें.

त्यानें अन्य ग्रंथरचना केली असूनहि त्याचा 'विवेकचिंतामणि' हा ग्रंथ अत्यंत महत्त्वाचा समजला जातो. आणि ही गोष्ट त्याच्या याच ग्रंथाचे अन्य भाषांत अनुवाद झाले, यावरून स्पष्ट होते. तसेंच त्याच्या लोकप्रियतेचें रहस्यहि उकलतें.

'विवेकचिंतामणी'चें महत्त्व

'विवेकचिंतामणि' म्हणजे खरोखर एक 'ज्ञान-कोश' आहे. त्यामध्यें आला नाहीं असा विषय नाहीं. ऐहिकाशीं परमार्थाची सांगड घातलेली दिसून येते. त्यांत वेदान्त जसा आहे, तसाच व्यव-हारहि आहे. चारहि पुरुषार्थ साधण्याला मदत व्हावी असा हा ग्रंथ आहे.

मूळ ग्रंथकाराची बहुश्रुतता आणि विद्वत्ता यांचा ठिकठिकाणीं ग्रंथांत प्रत्यय येतो. ग्रंथामध्यें एकूण दहा परिच्छेद आहेत. या ग्रंथाचे दोन भाषांत अनुवाद झालेले दिसतात. पहिला अनुवाद संस्कृतमध्यें आहे. कुर्ग प्रांताच्या 'लिंगराज' नांवाच्या राजानें केल्यामुळें त्याला 'लिंग-राजीय' असें नांव मिळालें आहे. परंतु सर्व संस्कृत अनुवाद केला गेला असावा कीं नाहीं या शंकेलाहि जागा आहे. कारण फक्त पहिल्या परिच्छेदाचें संस्कृत भाषांतर उपलब्ध आहे.

मराठी अनुवाद आणि अनुवादक

दुसरा अनुवाद मराठींत झाला आहे. आणि तोहि ओवीमध्यें. 'शांतलिंग शिवयोगी' असें स्वतःचें नांव कवि सांगतो.

अश्रमविस्फूर्जित । निजानंद स्वानंद श(स)क्त ।
चित्तोपि(पे)त शांतलिंग शिवयोगी विरचित ।
विवेकचिंतामणि ॥ १०-१४६ ॥





कवीच्या नांवाबद्दल व कालाबद्दल कांहीं चर्चा व निष्कर्ष पुढें आहेत.

आपण हा अनुवाद केला आहे व मूळ कवीचे आपण ऋणी आहोंत, असेंहि कवि म्हणतो.

निजगुणाचेनि योगेश्वरें । जें साक्षात् शंभूच्या पुत्रें ।
तयाचें चरित्र अपारें । सांगीतलें असें ॥१-१२०९॥
तयाचिये युक्तीवरीं । मी प्राकृत भाषा बोलिलों वैखरी ।
तो प्रीति पावो सर्वेश्वरीं । श्री शंभो नीलकंठ ॥ १-१२१०॥

मूळ कवीबरोबरच आपल्या 'नीलकंठ' गुरु-बद्दलहि कवि ठिकठिकाणीं आदर व्यक्त करतो. आपल्या ग्रंथांतील विषय मुळांत संस्कृतमध्यें आहे, अशीहि कबुली कवीनें दिली आहे.

चिंतामणि म्हणिजे तारक । संस्कृत शास्त्र ॥१०-१४०॥

अशा ग्रंथाचा शांतलिंग कवीनें केलेला ओवी-बद्ध अनुवाद प्रसन्न व प्रासादिक उतरला आहे. विषय काव्यानुकूल नसतांनाहि, तो काव्याच्या पद्धतीनें यशस्वी रीत्या मांडल्याचें श्रेय कवीला दिलें पाहिजे.

काव्य म्हणून हा अनुवाद फार उच्च दर्जाचा आहे, असें म्हणतां आलें नाहीं तरी कवीची दृष्टांत देण्याची शैली वाखाणण्यासारखी आहे. म्हणून काव्य या दृष्टीनेंहि या अनुवादाचा विचार करणें आवश्यक आहे. अत्यंत अवघड विषय देखील सुबोध करून मांडण्याची कवीची हातोटी कोणालाहि प्रशंसनीय वाटेल.

कवीच्या नांवाबद्दल थोडेंसें

'शांतलिंग' हें नांव कांहीं मराठी वाङ्मयाच्या अभ्यासकांना नवीन नाहीं. मराठी वाङ्मयाच्या इतिहासांत तें आपणांस आढळतें. 'शांतलिंगाप्पा स्वामी' असा भाव्यांनीं 'सारस्वतां'त त्याचा उल्लेख केला आहे. आणि 'शांतेश्वर महाराज' असेंहि त्यांचें दुसरें नांव भावे देतात. वडगांव (जि. सातारा) येथील 'जंगमाची गादी' स्थापन करण्याचें व शैव-वैष्णवांतील तंटे मिटविण्याचें काम त्यानें केलें अशीहि माहिती भाव्यांनीं दिली आहे.

आणि 'लिंगाप्पा' नांवाच्या दुसऱ्या एका कवीचाहि निर्देश जातां जातां भाव्यांनीं केला आहे. 'शांतलिंग' कवीनें स्वतःला 'लिंगाप्पा' असें म्हटलेलें नाहीं, हें भाव्यांचें म्हणणें बरोबर आहे. तेव्हां 'लिंगाप्पा' हें नांव या कवीच्या संदर्भात पुढें आणण्याचें कांहींच कारण नाहीं. त्यामुळें 'मुळु मदनाचा' इ. अभंग हे शांतलिंगाचे आहेत, असें म्हणतां येणार नाहीं.

'शांतेश्वर' हेंहि नांव प्रचारांत आहे. 'म्हणे शांतेश्वर' (वि. चिं. १–२७) भाव्यांना तें पुढील उल्लेखांत आढळलेलें दिसतें.

'आद्य शांतेश्वर प्रसिद्ध सकळा'.

'विवेकचिंतामणी'चे फक्त पहिले दोन परि-च्छेद ज्यांनीं प्रसिद्ध केले आहेत, त्या मणूरमठा-ध्यक्ष मल्लिकार्जुनशास्त्रींनीं देखील 'शांतेश्वर' असेंच नांव दिलें आहे, ('विवेकचिंतामणि,' पूर्वभागः स. १९०९)

तिसरें नांव 'शांतनीलकंठ' असें आढळतें. कारण 'कर्णहस्तिकी' या आपल्या दुसऱ्या ग्रंथांत कवि म्हणतो,

चनबसवेश्वरोक्ति । वरि मी बोलिलि अनुभूति ।
प्रीति पावो विद्यापारंगति । म्हणे शांत नीळकंठ ॥

येथील 'शांतनीळकंठ' वरून हें तिसरें नांव पुढें आलें असावें. तंजावर येथील सरस्वती महा-लानें प्रसिद्ध केलेल्या मराठी हस्तलिखितांच्या यादींत 'कर्णहस्तकी' ग्रंथाचा कवि म्हणून 'शांत-नीलकंठ' हेंच नांव दिलेलें आहे.

परंतु भाव्यांनीं हा गैरसमज करून घेतलेला नाहीं. ते म्हणतात, "शांतलिंगाप्पांचे गुरु कदा-चित् नीलकंठ नांवाचे साधु पुरुष असावे, असें दिसतें." आतां भाव्यांचें हें विधान दुरुस्त करून 'नीलकंठ' हेंच शांतलिंग कवीच्या गुरूचें नांव

असें म्हणतां येईल. तसे आधार ' विवेकचिंतामणीं'त बरेच आढळतात.

चांदोरकरांनींहि ' कर्णहस्तकी'बद्दल लिहितांना ' शांतलिंग ' हेंच नांव दिलें आहे. (भा. इ. सं. मं. शके १८३७) डॉ. तुळपुळे ' सारस्वता'च्या पुरवणींत ' शांतलिंगप्पा ' असाच उल्लेख करतात. आणि वर एकेठिकाणीं म्हटल्याप्रमाणें ' विवेकचिंतामणीं'त ' शांतलिंग ' असेंच स्वतःचें नांव कवीनें सांगितलें आहे. यावरून ' कर्णहस्तकी ' व आतां ' विवेकचिंतामणि ' या ग्रंथाच्या कर्त्याचें नांव ' शांतलिंग ' हेंच ठरतें.

' नीलकंठ ' हें गुरूचें नांव

शांतलिंग कवीला आपल्या गुरूबद्दल अत्यंत आदर आहे. संधि मिळेल तेव्हां आणि नसेल तेव्हांहि त्यानें आपली गुरुप्रीति वेळोवेळीं व्यक्त केली आहे. ' श्रीगुरुसच्चिदानंदात्मने श्रीशंभूनीलकंठाय नमः ' असा प्रत्येक परिच्छेदाचा प्रारंभ आढळतो. आठव्या परिच्छेदांत कवीनें पुढील प्रमाणें गुरुवंदन केलें आहे,

स्वयंप्रकाश चिन्मात्र । स्वरूपनिर्विकार ।
श्रीशंभोनीळकंठ सद्गुरुवर। शोभत असे ॥ ८–७०॥
तो श्रीशंभू नीलकंठ । सर्वाधार आपण येकट ।
तयासी अत्युत्कृष्ट । आन आश्रयो नाहीं ॥ ८–७५॥

दहाव्या परिच्छेदांत गुरूचें वर्णन आढळतें. (१२८–१३१)

तो श्रीगुरू शंभू नीळकंठ नित्य निर्मळ ।
निरावर्ण निर्भय निश्चळ ।
निर्गुण निष्कर्म निर्मळ । निष्प्रपंच ॥ १०–१२८ ॥

या उल्लेखांवरून ' नीलकंठ ' हें कवीच्या गुरूचें नांव आहे असें निश्चित ठरतें. ' श्रीशंभूसच्चिदात्मने नीळकंठार्पणमस्तु ' असें म्हणून कवीनें आपला ग्रंथ गुरूला अर्पण केला आहे.

कवीचा काल

शांतलिंग कवीचा कालनिर्णय स्थूलमानानेंच करावा लागेल. शांतलिंगाची जरी शिष्यपरंपरा असली, तरी त्याच्या संप्रदायाचा प्रसार फारसा झाला नाहीं. किंबहुना त्याच्या संप्रदायापासून त्याची शिष्यमंडळी दूरच गेल्याचा चमत्कार पाहावयास मिळतो. त्याची गुरुशिष्यपरंपरा अशी:

नीलकंठ
।
शांतलिंग
।
कृष्णाप्पा
।
जयरामस्वामी
(वडगांवकर)

यांपैकीं ' नीलकंठ ' हे कोण, कोठें होऊन गेले, ही माहिती उपलब्ध नाहीं. शांतलिंग लिंगायत. तर त्याचे शिष्य कृष्णाप्पा स्वामी व परात्पर शिष्य जयरामस्वामी हे ब्राह्मण. या सर्वांत जयरामस्वामी अधिक प्रसिद्ध आहेत. आणि शांतलिंगाखेरीज त्यांनींच काय ती ग्रंथरचना केलेली आहे.

जयरामस्वामींचा जन्म श. १५२१, गोकुळ अष्टमीचा. तर निर्वाण श. १५९७ मधलें. शांतलिंगाचा काळ यावरून शके १५०० च्या मागें कांहीं वर्षें व पुढें कांहीं वर्षें असा मानावयास हरकत नाहीं. शांतलिंगाच्या समाधिकालाबद्दल एक ओवी आढळते–

शके पंधराशे पंचेताळीसासी । माघ पौर्णिमेसी ।
समाधिस्त ॥

यावरून समाधि शके१५४५मध्यें माघ. शु०पौर्णिमेला घेतली असें समजतें. हाच काल कृष्णाप्पांच्या समाधीचा म्हणूनहि 'सारस्वतां'त दिला आहे. एकाच दिवशीं शांतलिंग व कृष्णाप्पा या गुरुशिष्यांनीं समाधि घेतली असें मानणें बुद्धीला पटत नाहीं. हा शक कोणातरी एकाच्या समाधीचा असला पाहिजे.

डॉ. तुळपुळे यांच्या मतें शांतलिंग हा एकनाथांचा समकालीन कवि असावा. (' महाराष्ट्र–सार-

स्वत, पुरवणी. ९३७) एकनाथांचा काळ (डॉ. तुळपुळयांना मान्य असलेला) श. १४५५ ते श. १५२१ (फाल्गुन. व. ६) असा आहे. शांतलिंगाचा समाधिशक १५४५ मानला तर आणि त्याच्या शिष्यांचा काळ ध्यानीं घेतला तर डॉ. तुळपुळयांचा तर्क बरोबर आहे, असेंच म्हणावें लागेल. याहून महत्त्वाचा पुरावा म्हणजे पुढें दिलेला ग्रंथसमाप्तीचा शक हा होय.

हस्तलिखितांतील स्थलकालनिर्देश

'विवेकचिंतामणी'च्या माझ्याकडील हस्त लिखितांत पुढील निर्देश ग्रंथांच्या अगदीं शेवटीं आढळतो, "क्रोधीनाम संवत्सरे अश्वीन वद्य १३ त्रयोदशी गुरुवारी विवेकचिंतामणी ग्रंथ समाप्ति ॥ शके १७६६ क्रोधी नाम संवत्सरीं श्री शंभूमहादेवी ग्रंथ समाप्ति ॥ हें पुस्तक नन्होजी बिन चणगवंडा पाटील राजमाने मौजे निपाणी याचे पुस्तक असे ॥"

यावरून या हस्तलिखिताच्या मालकाचें नांव व गांव कळतें. पण त्याहून महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे ग्रंथ-लेखनाचा काल ठरवितां येतो. ग्रंथसमाप्तीचे दोन शक येथें दिले आहेत. त्यांपैकीं शके १७६६ हा प्रत केल्याचा काल आहे. 'श्रीशंभूमहादेवी' यावरून सातारा जिल्ह्यांतील शिखर शिंगणापूर (जें शंभूमहादेवाचें स्थान म्हणून प्रसिद्ध आहे) येथें कदाचित् हा ग्रंथ लिहिला गेला असावा. अर्थात् हा तर्क आहे.

ग्रंथसमाप्तीचा पहिला शक १५२६ हा दिलेला नसला तरी क्रोधीनाम संवत्सर, अश्विन वद्य त्रयो-दशी, गुरुवार असा योग शके १५२६ मध्येंच येतो. त्यावरून शांतलिंगानें 'विवेकचिंतामणि' केव्हां लिहिला हें निश्चितपणें समजतें. (पिल्ले-जंत्रीच्या आधारें शक ठरविला आहे.)

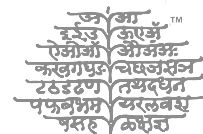
भाषेचें स्वरूप

याच्याच जोडीला 'विवेकचिंतामणी'मधील भाषेचा-देखील कांहीं प्रमाणांत कालनिर्णय करावयास उपयोग होण्यासारखा आहे. मला मिळालेलें हस्तलिखित हें शके १७६६ मधील आहे. म्हणजे कवीच्या नंतर दोनशें चाळीस वर्षांनीं नक्कल केलेलें आहे. तरीहि कांहीं शब्द मी टिपले आहेत. त्यांचें साहाय्य काल-निर्णयांत फारसें होण्यासारखें नाहीं. केवळ भाषेचें स्वरूप ध्यानीं घ्यावयाला ते उपयोगी पडतील.

स्वरप्रक्रियेचा विचार करतां संस्कृत 'ऋ'चा 'उ' झाल्याचें (रुतुवंती) व 'अ' झाल्याचें (वाड) उदाहरण सांपडतें. भाष (भाषा), आंगोळी (अंगुलि), दारवठा (द्वार), आन (अन्य), म्हणौनि (भणित्वा); अशा शब्दांत अंत्य व उपांत्य स्वरांतले फरक यादवकालाप्रमाणेंच दिसले. तरी त्या कालांत भाख, आनु, म्हणौनि, असे वापरले जाणारे शब्द भाषा, आन, म्हणोनि, म्हण-ऊनियां; असे झालेले 'विवेकचिंतामणीं'त दिसतात. शेखीं, सेखीं, असा स्वरलोप आणि वरुषें सारखी स्वरभक्ति यांचीं उदाहरणें टिपण्यासारखीं आहेत.

व्यंजनप्रक्रियेकडे पाहतां फरस (परशु–प्रा. फरस), म्हैस (महिषी) अशीं परंपरागत महा-प्राणत्वाचीं आणि वीत (वितस्ति, त<थ), माजी (मध्य, ज <झ), पोखीत (पोषीत, ष>ख), तोखत (तोषत, ष>ख), विशेख (विशेष, ष>ख), अशीं महाप्राणत्वलोपाचीं स्थळें सांपडतात.

येथेंच 'छ'चा विचार केला पाहिजे. यादवकालांत 'छ'चा 'स' होतो. (छाया-साया, साइली) किंवा (छल-सल). पण 'विवेकचिंतामणीं'त याच्या उलट प्रकार दिसतो. त्यांतील 'छुरी' हा शब्द सांगण्यासारखा. क्षुरिकावरून सुरी असा शब्द निघतो. पण येथें 'स' चा 'छ' झाला आहे. हस्तलिखितांत स्छळ (स्थळ), अस्वस्छा (अवस्था), स्छानक (स्थानक) असे शब्द आहेत. छिडक्यानें, हें 'श' चें 'छ' झाल्याचें उदाहरण आहे. ही लिहिण्याची लकबहि असेल. येकु, येकक्कुटें, यांच्यामध्यें वर्णागम; मत्त शब्दांत द्वित्तवर्ण; आणि वेन्हार, संन्हार यांतील व्यंजनसंधि या भाषेचा





काल कोणता तें दाखवितात. निरुतें, पवाडी, परिते, आवैसें, पढिये, पासाव, निफजे, हे शब्द व 'ळ' चा सर्रास वापर आढळतो.

एकूण भाषा पाहतां तिचें वळण 'देशी' नसून संस्कृतकडे अधिक झुकलेलें आहे. असें असलें तरी यादवकालीन मराठीचे कांहीं विशेष या भाषेंत आढळतात. (वर दिलेल्या शब्दांखेरीज उदितु, प्रळयो, आश्रयो, वृत्तांतु, प्रमाणु; हेहि शब्द या संदर्भात ध्यानांत घेण्यासारखे आहेत.) फारशीचा परिणाम या ग्रंथांतील भाषेवर नाहीं. त्याप्रमाणें कन्नड ग्रंथाचा अनुवाद असूनहि भाषेवर कन्नडची दाट छाया नाहीं. हीहि विशेष गोष्ट आहे. मुदल (मोदलु), मात (मातु) असे कांहीं कन्नड शब्द आहेत. शस्त्रवाद्यांच्या नांवांतहि आहेत. 'गुरुचरित्रा'चा 'कानडी' कवि सरस्वती-गंगाधर 'आपली भाषा मराठी नाहीं' असें म्हणून मराठी लिहितो. शांतलिंगाचीहि कन्नड ही मातृभाषा असणें जास्त संभवनीय आहे. तरीहि तो आपण 'कानडी' आहोंत, असा उल्लेख एका शब्दानेंहि न करतां मराठी भाषा लिहितो. आणि राज्य यवनांचें असूनहि यावनी भाषेचा फारसा संपर्क आपल्या ग्रंथाला लागूं देत नाहीं. या दोन्ही गोष्टी शांतलिंगाचें मराठीवरलें प्रभुत्व व जागरूक प्रेम दाखविणाऱ्या आहेत.

शांतलिंगाच्या भाषेचा विचार करतां त्याच्यावर मुकुंदराज व ज्ञानेश्वर यांचा कांहींसा परिणाम झाला असावा, असें वाटतें. 'विवेकसिंधु' आणि 'ज्ञानेश्वरी' दोन्हीहि त्याच्या वाचनांत असावेत. त्याचे शिष्य कृष्णाप्पा ज्ञानेश्वरीचें निरूपण करीत असल्याचा उल्लेख 'सारस्वतां'त आहे. अर्थात् शांतलिंगानें ज्ञानेश्वरी न वाचणें असंभवनीय आहे. उलट त्याच्या कांहीं ओव्या ज्ञानेश्वरीची आठवण करून देतात. (वि. चिं. १–१०६८; ज्ञा. ९–३९८, सारखीं स्थळें शोधण्यासारखीं आहेत.) 'विवेकचिंतामणी'तली लोह-चुंबकाचा दृष्टान्त असलेली ओवी (१-७७५) 'विवेकसिंधू'तल्या अशाच एका ओवीचें स्मरण करून देते. साम्यस्थळें म्हणून अशा ओव्या पाहायला हरकत नसली, तरी त्यांवरून निष्कर्ष काढणें धोक्याचें आहे. पण या सर्व गोष्टींवरून शांतलिंग नाथकालीन ठरतो.

शांतलिंगाचें कर्तृत्व

शांतलिंगाची स्वतंत्र कविता कांहीं उपलब्ध नाहीं. त्यानें स्वतंत्र रचना केली नसेल असें म्हणतां आलें नाहीं तरी त्याचा कल अनुवादाकडे जास्त आहे. असें त्याच्या 'कर्णहस्तकी' व 'विवेकचिंतामणि' या ग्रंथांवरून दिसतें.

हे दोन्हीहि ग्रंथ लिंगायत संप्रदायाचे आहेत. 'कर्णहस्तकी' तर बसवेश्वराच्याच ग्रंथाचा अनुवाद आहे. आणि 'विवेकचिंतामणी'मध्यें सर्व दुसरा परिच्छेद 'शिवसिद्धांत-तत्त्व-कथना'चा आहे. माझ्याकडील हस्तलिखित प्रतींत दुसऱ्या परिच्छेदाला– 'शिवागमवर्णन' असें नांव दिलें आहे. त्याच्या प्रारंभींच कवि सांगतो,

आतां परात्परतर अति । उक्तरूप शिवसिद्धांत-
पद्धति ।
मी निरूपितों सकलांप्रति । सावधानचित्तीं
ऐकलें पाहिजे ॥ २–२ ॥

माझ्या दृष्टीनें शांतलिंगाचें कर्तृत्व हें कीं, त्यानें महाराष्ट्रांत महाराष्ट्र-भाषेंत लिंगायत पंथाचें तत्त्वज्ञान व वाङ्मय आणण्याचा पहिला यशस्वी प्रयत्न केला. आणि तोहि तत्कालीन पद्धतीप्रमाणें काव्याचा आश्रय घेऊन. मराठी वाङ्मयाला इतर पंथीयांनीं जसा हात-भार लावला आहे, तसाच लिंगायतांनीं पण लावला आहे. या भागाकडे आपलें जावें तसें लक्ष अजून गेलें नाहीं. 'विवेकचिंतामणि' व 'कर्णहस्तकी' हे ग्रंथ म्हणजे या वाङ्मयाची नांदी होय.

शांतलिंगाची भूमिका मतप्रचारकाची असूनहि सहिष्णुतेची व समन्वयाची होती. ही त्याच्या कर्तृत्वाची थोरवी आणि मर्यादा पण मानली पाहिजे.

त्याच्या गादीवर नंतर जे आले त्यांनीं त्याच्या मताचा प्रसार केला नाहीं. असली गुरुशिष्य परंपरा लोकविलक्षण खरी. पण स्वतः शांतलिंगानें खऱ्या शैवाचें वर्णनच मुळीं असें केलें आहे,

विद्या ते सतीसहित । संतोष तो सुत ।
विराग तो बंधु संतत । क्षमा ते परिचारिक ॥२-२॥
शांति ते सखा, भक्ति ते माता । आचार तो पिता ।
सत्य ते सुता, पुत्र, वनिता । ते श्रद्धा जाणवी ॥२-३॥

' विवेकचिंतामणी'चें स्वरूप

' विवेकचिंतामणि ' म्हणजे जुन्या मराठी वाङ्मयांत एक मोलाची भर आहे. ग्रंथांत एकंदर ओंव्या ४९२८ असून ग्रंथांतील विषयांची वाटणी पुढीलप्रमाणें आहे,

परिच्छेद	नांव	ओवीसंख्या
१	वेदान्तसकळशास्त्रनिर्णय	१२१०
२	शिवागमवर्णन	१६२३
३	नागलोकस्थितिवर्णन	२४०
४	जंबुद्वीपस्थितिवर्णन	६९४
५	मृत्युलोकस्थितिवर्णन	१२४
६	देवलोकवर्णन	६३६
७	ऊर्ध्वलोकवर्णन	१००
८	शुद्धभुवनस्थितिवर्णन	७६
९	भुवनांतरप्राप्तिप्रकारवर्णन	७८
१०	नामप्रकरण	१४७

यावरून ग्रंथाचें स्वरूप कांहींसें ध्यानांत येईल. हें सर्व वर्णन वाचलें कीं शांतलिंगाच्या कवित्वाचें कौतुक करावेंसें वाटतें. ' विवेकचिंतामणी'चें अंतरंग म्हणूनच विस्तारानें व बारकाईनें पाहिलें पाहिजे.

मराठी वाङ्मयाच्या इतिहासांत नव्या माहितीची भर ' विवेकचिंतामणी'मुळें पडत आहे. शांतलिंगाच्या नांवावर हा दुसरा ग्रंथ चढविणें आणि त्याचा समावेश आतां ' दासपंचायतना ' बरोबर न करतां ' एकनाथ पंचका'बरोबर करणें आवश्यक होणार आहे.

वाङ्मयेतिहासदृष्ट्या ' विवेकचिंतामणि ' आणि शांतलिंग यांचें महत्त्व असें आहे. वाङ्मयदृष्ट्या 'विवेकचिंतामणी'मधील काव्य आणि भाषा, विचार आणि कल्पना यांचें सौंदर्य आतां अभ्यासिलें पाहिजे. ' विवेकचिंतामणी'चें वाङ्मयदृष्ट्या महत्त्वहि कमी नाहीं.

राजकीय पक्ष आणि बुद्धिस्वातंत्र्य

बुद्धीची कमींत कमी किंमत राजकीय पक्षांत होते. कारण तेथें फक्त हात वर करण्याचेंच काम असतें. जेथें हात मोजायचे तेथें बुद्धीचें काय काम ? परंतु त्यांचीहि एक शिस्त असते. म्हणून पक्षामार्फत जो ठराव येतो त्याच्याशीं सहमत नसतांनाहि त्याच्या बाजूनें हात वर करावा लागतो. म्हणजेच सुव्यवस्थित असल्याची शिकवण दिली जाते. जो विचार मला पटत नाहीं त्याच्या बाजूनें मी मत दिलेंच पाहिजे. पार्टीच्या मीटिंगमध्यें मी माझा विचार मांडूं शकतों. परंतु जेथें बहुसंख्येनें मंजूर केलें तेथें हात वर केलाच पाहिजे. नाहींतर शिस्तभंगाचा इलाज केला जाईल. अशा रीतीनें आजची सारी लोकशाही ही यांत्रिक बनलेली आहे आणि तिच्यांत बुद्धीला मुळींच स्वातंत्र्य उरलेलें नाहीं. प्रत्येक पक्षाची हीच स्थिति आहे. ज्या पक्षाची अशी अवस्था नाहीं असा एकहि पक्ष मला माहीत नाहीं. म्हणून शिक्षकांनी स्वतः पार्टीपासून दूर राहिले पाहिजे. तुम्ही तुमची बुद्धी जेव्हां स्वतंत्र ठेवाल, तेव्हांच परिशुद्ध ज्ञान ग्रहण करूं शकाल आणि दुसऱ्यांनाहि तें देऊं शकाल. तेव्हांच ' गातुवित् ' बनाल, ' पाथ फिन्डर ' बनाल, ' शिक्षक ' बनाल !

रामनाट्टकरा–केरळ.
ता. ९।७।१९५७

— विनोबा





श्री. वसंत पारखे

मुक्तेश्वराचें आदिपर्व

अध्याय १ ला.

तुलनात्मक विचार

मुक्तेश्वराच्या महाभारत पर्वांतर्गत उल्लेखांवरून त्याच्या काळांत महाराष्ट्रांत संस्कृत महाभारताचे बरेच प्राकृत भाष्यकार होऊन गेल्याचें दिसतें. उदा० 'प्राकृत कवींचा वाग्जल्प' (आदि ४१. ७२), 'कथा बोलती ग्रंथांतरीं' (सभा ७. ६०) 'एकएक अक्षराची भीक। जीर्ण कवींतें मागूनि देख' (सभा ५. १७९) 'बोल बोलती सर्वत्र' (वन १. ५८) वगैरे.

ज्या ओव्यांचे वर उल्लेख केलेले आहेत त्यांतून जसा या प्राकृत भाष्यकारांबद्दलचा ध्वनि निघतो तसाच खुद्द मुक्तेश्वराबद्दलहि निघतो. तो म्हणजे मुक्तेश्वर हा 'सर्वज्ञ कविनायक' असून 'महाभारताचा अधिकारी' (सौप्तिक. १. १३०) आहे हा होय.

इतरांच्या प्राकृत भाष्यांकडे पाहतांना कठोर टीकेचा दण्डक लावून त्यांच्या कृतीवर मुक्तेश्वर आग पाखडतांना दिसतो. त्यांच्या भाष्यास 'वाग्-जल्प' संबोधूनच तो थांबत नाहीं तर जे 'सांडूनि व्यासाची संगती' चालतात त्यांचा 'व्यर्थ विस्तार न मानतां' श्रोत्यांनीं त्याच्या पंथाकडे जाऊं नये असें पण त्यांना तो स्पष्टपणें बजावतो. (सभा, १२-२५६)

अशा परिस्थितींत तुलनात्मक दृष्टीनें विचार करावयाचा ठरविल्यास मुक्तेश्वरानें जें आपलें महाभारत-भाष्य केलेलें आहे तें संस्कृत महाभारताशीं सम्मत आहे कीं नाहीं हें पाहणें अपरिहार्य ठरतें. या लेखांतून मुक्तेश्वराच्या आदिपर्वांतील पहिल्या अध्यायाची संस्कृत व्यास महाभारताच्या आदिपर्वाबरोबर तुलना करण्याचा प्रयत्न होणार आहे.

त्यासाठीं या ठिकाणीं नुकतीच संशोधित झालेली भाण्डारकर प्रत वापरली असून स्वतंत्ररीत्या नीलकण्ठी टीका असलेली चित्रशाळा प्रेसची आदिपर्वाची प्रत पण जोडीस घेतलेली आहे. मुक्तेश्वराच्या आदिपर्वासाठीं प्रा. अ. का. प्रियोळकर यांनीं संपादित केलेली संशोधित प्रत उपयोगिली आहे. नुसता व्यास महाभारत असा येथें उल्लेख असल्यास भाण्डारकर प्रत समजावी नीलकण्ठाची म्हणजे चित्रशाळा प्रेस पुण्याची.

आरंभी क्रमाचा अभाव

प्राय: संस्कृत साहित्यकार हे आपल्या इष्ट देवतांना वंदन करून आपला ग्रंथ लिहिण्यास सुरुवात करतात. तेथें क्वचित् ईशस्तवन असतें किंवा नांदी असते. व्यास भारताचा प्रथम श्लोक 'नारायणं नमस्कृत्य... जय मुदीरयेत्' हा ईशस्तवनपर असून त्यावर नीलकण्ठानें प्रदीर्घ टीका केलेली आढळून येते. मुक्तेश्वर मात्र आपलें आदिपर्व या श्लोकावरील भाष्यानें चालूं करीत नाहीं तर पांच ओव्यांतून तो आपले गुरु व उपास्यदैवत 'लीला विश्वंभर' यांच्या पंचायतन आणि त्रिमूर्ति स्वरूपाचें वर्णन करून नंतरच्या तीन ओव्यांतून तो या पुरुषोत्तमाचें—परमपुरुषाच्या सेवा संतोषाच्या फलाचें वर्णन करतो. या नंतरच्या ओव्यांपासून सदतिसाव्या ओवीपर्यंत तो नाना इष्ट देवतांची स्तुति गातो. सरस्वतीनें आज्ञापिल्यावरून 'पाईक' मुक्तेश्वरानें

१ आदि. १.१; १.५ मुक्तेश्वर





महाभारत-कथा विस्तारानें मराठी भाषेंत लिहिण्याचा प्रयत्न केल्याचें आपणांस अडतीस ते चव्वेचाळीस ओव्यांतून दिसून येतें.

व्यासांनीं श्रीगणेशास महाभारत लिहिण्याची विनंती केली आणि तें त्यानें अतिशय वेगानें–विलंब न लावतां-लिहून काढल्याचा उल्लेख मुक्तेश्वर पंचेचाळिसाव्या ओवीत करतो. नीलकण्ठी प्रतींत अशा आशयाचे श्लोक आढळून येतात[2]. परंतु भाण्डारकर प्रतींतून मात्र अशा आशयाचे श्लोक प्रक्षिप्त मानले असून ते तळटीपेंतून दिलेले आढळतात[3].

व्यासांप्रमाणेंच आपलें पण भारत लिहावयास कोणी तरी हवें असें मुक्तेश्वरास वाटल्यास नवल नाहीं ! ती इच्छापूर्ति होण्याचा मार्ग मुक्तेश्वराला त्याच्या गुरूनें दाखवून दिल्याचें आढळून येतें व तो मार्ग म्हणजे संत-प्रार्थना करण्याचा ! म्हणूनच त्यानें सेहेचाळिसाव्या ओवींतून संत-महिमा वर्णिला असावा[4]. हा महिमा वर्णन करीत असतांना मध्येंच मुक्तेश्वर 'नारायण' म्हणजे कोण हें सत्तेचाळीस ते बावन्न ओव्यांतून विशद करतो. नीलकण्ठानेंसुद्धां स्वटीकेंतून 'नारायण' म्हणजे कोण हें सांगितल्याचें दृष्टीस पडतें[5]. परंतु नीलकण्ठ आणि मुक्तेश्वर या दोघांचें या संदर्भातील विवरण मात्र भिन्न असल्याचें आढळतें. 'नारायण आणि नरोत्तम' यांना नमन केल्यावरच देवी सरस्वतीचें वंदन होतें, पण मुक्तेश्वरानें आधीच तिचें स्तवन केलें आहे. म्हणजे सुरुवातीपासूनच त्याचा संस्कृत महाभारताशीं क्रम योग्य नसल्याचें दिसून येतें !

देवादिकांना वंदन करतांना सर्वांस एकाच वेळेस त्यानें नमन केल्याचें आपणास दिसत नाहीं तर मधूनच संत-असंत यांचीं लक्षणें, शिष्यांचें महत्त्ववर्णन इत्यादि तो करीत बसतो व तदनंतर परत व्यास, जयमुनि, मीमांसाकार वसिष्ठ, नैयायिक गौतम, सांख्याचार्य कपिलमुनि, पातंजल, गौडपाद शंकर इत्यादी संस्कृत कवी-भाष्याचार्यांना नमन करून ज्ञानेशादि प्राकृत कवीश्वराचार्य, मातृजनक एकनाथ, सभासमुद्र (श्रोतृवृंद) यांना वंदन करतो.[6] ज्ञानेश्वरानें ज्याप्रमाणें श्रोत्यांना मोठेपणा देऊन त्यांना आपल्या कथेस आकर्ण्यास सांगून अवधान देण्यास सांगितलें आहे, अनुग्रह करण्यास[7] सांगितलें आहे त्याचप्रमाणें मुक्तेश्वरानें पण केल्याचें दिसतें. श्रोत्यांचें अवधान आपल्या वक्तृत्वाचें सुवर्ण करील असें सुचवून तो त्यांची मनधरणी करतो.[8] यानंतर मुक्तेश्वर इतर प्राकृत कवींप्रमाणें आपल्याहि काव्यांतून (भारती) प्राकृताची तरफदारी करतो. 'संस्कृत कां प्राकृत' असा व्यर्थ वाद न खेळता दोन्हीहि भाषा गंगोदकासारख्याच असल्याचें तो प्रतिपादन करतो.[9] महाभारत सांगण्याचें सूतोवाच तो ९५ व्या ओवींतून करतो. शहाण्णव ते अठ्याण्णव ओव्यांतून त्यानें भारतप्रशस्ती गाइली आहे व ती संपतांच

---

२ नीलकण्ठ. आदि. १.७०–७९

३ भाण्डारकरप्रत. Page 884 Appendix I foot note I

४ आदि. १. ४५–४६ मुक्तेश्वर

५ नीलकण्ठ आदि. १.१. (foot print–टीका)

६ आदिपर्व. १.५३-८१ मुक्तेश्वर

७ ज्ञानेश्वरी. (साखरे महाराज ९ वी आवृत्ति) पान-६, ८ (अध्याय १.५४,६२,८०–८२)

८ आदिपर्व. १.८२-८५ मुक्तेश्वर

९ ,, १.८६-९३ ,,

महाभारत सांगण्याची स्वतःची पद्धति पण त्यानें सांगून टाकली आहे.[१०]

सारांश मुक्तेश्वराचें महाभारत हें आदिपर्वाच्या पहिल्या अध्यायाच्या शंभराव्या ओवीपासून सुरुं होतें. पंचेचाळिसाव्या ओवीचा प्रथमार्ध सोडल्यास, पहिल्या ओवीपासून नव्याण्णव ओव्यांचा संदर्भ संस्कृत व्यास महाभारताशीं लागत नाहीं. तो कवीचा स्वतःचाच असा भाग आहे.

संस्कृत आदिपर्व

संस्कृत आदिपर्वाचा पहिला अध्याय अनुक्रमणी पर्वाचा (उपपर्व) असून दुसरा अध्याय पर्वसंग्रहाचा आहे.

प्रथम कृष्णद्वैपायन व्यासानें महाभारतांतील पवित्र कथा वैशंपायनाला सांगितल्या आणि त्याच कथा परिक्षित राजाचा पुत्र राजर्षि जनमेजय यांस सर्पसत्रांत वैशंपायनानें सांगितल्या. त्या स्थळीं लोमहर्षणाचा पुत्र, पुराणिक उग्रश्रवा–' सौति ' या नांवानें ओळखला जाणारा–उपस्थित होता. त्यानें त्या चित्रविचित्र कथा ऐकल्या. तो सौति फिरतां फिरतां नैमिषारण्यांत कुलपति शौनकानें जेथें द्वादशवार्षिक सत्र चालविलें होतें तेथें प्राप्त झाला. त्या ठिकाणीं थोर महर्षींनीं त्यास,–जेथें पवित्र अर्थानें भारतेतिहास युक्त आहे, जेथील पदें विचित्र अर्थांनीं बद्ध असून जेथें वेदार्थ भूषित झालेला आहे असें–पुण्यकर महाभारताख्य पुराण ऐकविण्याची विनंती केली.

त्यानंतर सौतीनें अद्भुत भारतसंहिता मंगलाचरणपूर्वक, त्यांना सांगण्यास सुरुवात केली. त्यानें प्रथम ब्रह्मविवरण, सृष्टीची उत्पत्ति, पितामह प्रजापति संभव, आणि त्याच्यापासून झालेली सप्त ऋषि आणि चौदा मनु यांची उत्पत्ति, जगच्चक्राचें परिवर्तन, देवांची संक्षिप्त संख्या–तेहतीस, हें सांगितलें. तदनंतर नाना राजे, शास्त्रें, धर्म, उपयुक्त आयुर्वेदादि वेद, नीति इत्यादिकांचें वर्णन केलेलें आहे. तत्पश्चात् कुरु, यदू, भरत, ययाती, इक्ष्वाकू-वंशसंभव वर्णन करून मग कुरुवंशविस्तार, गांधारीची धर्मशीलता, विदुराची सात्विक बुद्धि, कुंतीचें धैर्य व संतोषवृत्ति, वासुदेवमाहात्म्य, पाण्डवांची सत्यप्रीति, दुर्योधनाधिकांचें दुराचरण इत्यादि चोवीस हजार श्लोकांत भगवान व्यासांनीं सांगितलेली भारतसंहिता अनुक्रमणी पर्वांतून सपर्व कथन केली आहे.

कौरव पाण्डवांच्या कथेची सुरुवात वृक्षाच्या रूपकानें होते. कौरव आणि पांडवांचा निरनिराळा वृक्ष कल्पून त्याचें वर्णन करून मग पांडवप्रशंसा, द्रौपदीस्वयंवर, पाण्डवांची संपत्ति पाहून दुर्योधनाच्या मनांतील आसूरी इर्षा, त्याची मयसभेंत झालेली फटफजिती, कौरव पांडवांचें द्यूत, द्रौपदीवस्त्रहरण, पाण्डवांचें दिव्यास्त्रसंपादन, कृष्णाची पांडवांना साथ, कुरु सैन्यांतील अंतःकलह, कौरवपाण्डव युद्ध, भीष्मपतन, अभिमन्यु, जयद्रथ, द्रोण यांचा वध, कृतवर्मा, दुःशासन, कृप, कर्णपतन, शल्य, शकुनि वध, दुर्योधनाचा कपटी वध, अश्वत्थाम्याच्या ऐहिक अस्त्राचें अर्जुनानें केलेलें निवारण व त्याच्या शिरावरील मणीरत्नहरण वगैरे ऐकून आपली विजयाशा नष्ट झाल्याचें धृतराष्ट्राचें संजयास सांगणें, भारती युद्धांतून अठरा अक्षौहिणी सैन्याचा नाश होऊन पांडवांकडील फक्त सात आणि कौरवांचे तीनच जण शिल्लक राहिल्याचें वृत्त इत्यादि अनुक्रमणी पर्वांतून आलेलें आहे.

यानंतर पुत्रशोकानें विव्हल झालेल्या धृतराष्ट्राचें सांत्वन, संजय, पुण्यश्लोक प्रभृति, थोर राजर्षि, महर्षी, पण कालाच्या विशाल उदरांत नामशेष झाल्याचें दाखवून करतो. विधीचा मार्ग कोणी बदलूं शकत नाहीं, तो बलवत्तर असतो असा त्यास उपदेश करून ' तुझा शोक व्यर्थ होय ' असें संजय

१० आदिपर्व १.९९ मुक्तेश्वर

धृतराष्ट्रास कालमाहात्म्य सांगून स्पष्ट करतो. पर्वाच्या शेवटीं अनुक्रमणी पर्व नित्य पठण केल्यास प्राप्त होणाऱ्या फलाचें विवरण करून अनुक्रमणी पर्व संपतें.

अनुक्रमणी पर्वानंतरचें दुसरें उपपर्व-अध्याय -पर्वसंग्रह होय. यांतून सौतीनें अनुक्रमणी पर्वात जें संक्षेपानें एकत्र सांगितलें होतें तेंच पर्वानुक्रमें परत वर्णन केलेलें आहे. थोडक्यांत या पर्वातून मागील पर्वाच्या विषयाची पुनरावृत्ति आढळते. येथें प्रत्येक पर्वाच्या प्रमुख प्रसंगाची रूपरेषा देऊन नंतर त्याची श्लोकसंख्या सांगितली आहे. शेवटीं याहि पर्वाच्या श्रवणाचें फल दिलेलें आहे. एकंदरीत मुक्तेश्वर जें म्हणतो कीं, 'उपोद्घातें वेटाळित। सिंहावलोकनें पडताळितें[11]' तें खरें दिसतें. अनुक्रमणीपर्व उपोद्घात आहे तर पर्वसंग्रह त्याचेंच सिंहावलोकन आहे असें वाटतें.

प्रस्तावनेचा संक्षेप

मुक्तेश्वर शंभर ते एकशेंतीन ओव्यांतून महाभारतांतील सुरुवातीच्या प्रास्ताविक श्लोकांचें भाषांतर करतो. पण त्यांतून लोमहर्षण पुत्र उग्रश्रवा शौनकाच्या सत्रांत आल्यावर त्याचें ऋषींनीं स्वागत केल्याचें फक्त कथन करून बाकीच्या प्रस्तावनेचा तो संक्षेप करतो. एकशेंतीन ओवीच्या द्वितीयार्धापासून एकशेंपांच पर्यंतच्या ओव्यांतून उग्रश्रव्याची सत्कथाकार म्हणून केलेली स्तुति, त्याच्या उत्तम वक्तृत्वाची प्रशंसा, एकशेंसहाव्या ओवींतील दरिद्री कन्येचा दृष्टान्त इत्यादि भाग कवीचा स्वतःचा असून तो महाभारतांतील नाहीं. १०७ व्या ओवीस मात्र व्यास महाभारताचा आधार आहे. या नंतरच्या ओव्यांतून (१०८–११०) केलेली महाभारत-प्रशस्ति मुक्तेश्वराची स्वतःची आहे. आणि ती संस्कृत महाभारतापेक्षां फक्त निराळीच नाहीं तर संगतवार सुद्धां नाहीं. महाभारताचें वर्णन करणारे श्लोक व्यास भारतांतील पर्वसंग्रह अध्यायाच्या शेवटीं येतात परंतु मुक्तेश्वर मात्र ती मध्येंच करतो.

औचित्य व समयसूचकता

महाभारताची स्तुति गातांना या अध्यायांत मुक्तेश्वर म्हणतो: "म्हणोनी भारतीं न दिसे (नसे अन्यपाठ) कांहीं। तें ब्रह्मसृष्टींत जन्मले नाहीं" (आदि १.१११) हें महाभारताच्या संशोधित प्रतीच्या किंवा नीलकण्ठी प्रतीच्या उपरोक्त दोन्हीहि अध्यायांतून नाहींच! 'यदिहास्ति तदन्यत्र, यन्नेहास्ति न तत्क्वचित्' हा श्लोकार्ध–ज्यांतून वरील ओवी आलेली आहे–अंशावतरण पर्वातून आढळतो.[12] वरील ओवी त्याचेंच स्वैर भाषांतर असावें असें वाटतें. संदेहाचें कारण असें कीं, वरील संस्कृत श्लोक आदिपर्वाच्या पहिल्या अध्यायानंतर मेळकोट यदुगिरी यतिराज मठाच्या लायब्ररींतील तसेंच तंजावर सरस्वती महाल लायब्ररीच्या प्रतींतून शेवटीं दिलेला आढळतो, त्याचप्रमाणें हा श्लोक शांतिनिकेतन विश्वभारती प्रतींतील आदिपर्वाच्या पर्वसंग्रहांतून पण आढळतो.[13] कदाचित् त्याहि प्रती मुक्तेश्वराच्या नजरेसमोर असण्याचा संभव आहे! कांहीहि असलें तरी वरील श्लोकार्ध त्यानें आपल्या महाभारत स्तुतीस क्रम सोडून जोडतांना (संशोधित वा नीलकण्ठी प्रतीशीं) औचित्य आणि समयसूचकता खास दाखविली आहे.

यानंतरच्या आदिपर्वाच्या १ ल्या अध्यायाच्या ११२ ते ११३ या ओव्यांतून महाभारताच्या श्लोकसंख्येविषयीं जें सांगितलें आहे तें संशोधित प्रतींतून आढळत नाहीं; परंतु नीलकण्ठी

११ आदि. १. ९८ मुक्तेश्वर

१२ भाण्डारकर. आदिपर्व पान २४४ (१.५६.३३) चित्रशाळा प्रत पान ११५ (१.६२.५३)

१३ ,, ,, पान ८८६ Appendix I. 3, 5.





प्रतींत मात्र तें सांपडतें. ११४ व ११५ ऱ्या ओवीचा आशय भाण्डारकर प्रतींतून आढळतो.

अनेक ठिकाणीं स्वत:ची भर

आदिपर्वांतील ११६ ते ११८ ओव्यांमधून मुक्तेश्वर व्यास महाभारतांतील पर्वांची क्रमवार नुसती यादी देतो. ही यादी देतांना मात्र त्यानें पर्वांचा क्रम अगदीं बरोबर ठेवलेला आहे. अशा प्रकारची यादी महाभारताच्या संशोधित प्रतींतून दिलेली आढळत नाहीं. नीलकण्ठाच्या प्रतींत महाभारतास एक वृक्ष कल्पून त्याचा विस्तार पर्वांच्या अनुरोधानें दाखविलेला दिसून येतो.[१५] कदाचित् मुक्तेश्वरास या रूपकावरून सर्व पर्वांची नांवें एकत्रित देण्याची कल्पना सुचली असावी. ११९ ऱ्या ओवीस महाभारतांतून आधार सांपडत नाहीं. १२० ऱ्या ओवीस मात्र नीलकण्ठीप्रतींत आधार सांपडतो परंतु भाण्डारकर प्रत तो श्लोक प्रक्षिप्त मानते.[१६] १२१ ते १२३ या ओव्यांना संशोधित प्रतींत आधार मिळतो[१७] परंतु त्यांतहि मुक्तेश्वरानें स्वत:ची भर घातलेली स्पष्ट दिसते. माण्डव्य शापाचा नामोल्लेख तेथें मुळीच आढळत नाहीं.

यानंतर मुक्तेश्वर कौरव–पांडव वंशाचें वृक्षरूपक देतो आणि तें व्यास–महाभारताशीं तंतोतंत जुळतें. फक्त तेथें श्रीकृष्णाची स्तुति जास्त केलेली आढळते इतकेंच. (ओव्या १२४ ते १२६).

उदाहरणार्थ पहा.

दुर्योधनो मन्युमयो महाद्रुमः
स्कन्धः कर्णः शकुनिस्तस्य शाखाः
दुःशासनः पुष्पफले समृद्धे
मूलं राजा धृतराष्ट्रोऽमनीषी (१.१.६५ भाण्डारकर प्रत)

अहंकारद्रुम दुर्योधन । शकुनि शाखा स्कंदिया कर्ण
पुष्पिं फळीं दु:शासन । मूळराजा धृतराष्ट्र ॥
१.१२४ ॥ आदिपर्व.

युधिष्ठिरो धर्ममयो महाद्रुमः
स्कन्धोऽर्जुनो भीमसेनोऽस्य शाखाः
माद्रीसुतौ पुष्पफले समृद्धे
मूलं कृष्णो ब्रह्म च ब्राह्मणाश्च (१.१.६६ भाण्डारकर प्रत)

आतां धर्म तो धर्मस्वरूपद्रुम । स्कंदिया पार्थ शाखा
भीम । फळींपुष्पीं अति उत्तम । माद्रीपुत्र मिरवले ॥
१.१२५ ॥ आदिपर्व.

मूळ त्या वेदब्राह्मण कृष्णु । जो परमात्मा जगद्विष्णु ।
ह्मणोनी छळितांही सहिष्णु । धर्मराज धर्मात्मा ॥
१. १२६ ॥ आदिपर्व.

व्यास महाभारतांतील अनुक्रमणी पर्वाच्या १.१.६७ ते १.१.१०१ या श्लोकांतून पाण्डवांच्या उत्कर्षाचा धांवता गोषवारा सांगितला असून कौरव पांडवांचें वितुष्ट व युद्ध, कौरवांचा पराभव, धृतराष्ट्राचें पुत्रप्रेमानें अविवेकी बनणें यांचा ओझरता इतिहास दिलेला आढळतो. त्याचीच विस्तृत पुनरावृत्ति पर्वसंग्रहांतील १.२.३४ ते १.२.२३४ या दोनशें श्लोकांतून केलेली आढळते. पर्वसंग्रहाच्या १.२.३४ ते १.२.७० पर्यंतच्या श्लोकांतून प्रमुख शंभर पर्वांची अनुक्रमणिका सांगितली असून तदनंतर १.२.७१ ते १.२.२३४ श्लोकांतून महाभारतांतील प्रमुख अठरा पर्वांतर्गत आख्यानोपाख्यानांची माहिती करून दिलेली आढळते.

वरील सर्व श्लोकांचा– श्लोक १.१.६७ ते १.१.१०१ आणि १.२.३४ ते १.२.२३४ संक्षेप मुक्तेश्वरानें १२७ ते १३७ या फक्त दहा ओव्यांतून

---

१४ चित्रशाळा आदिपर्व पान १३-१४. १.१०५–१०९.

१५ चित्रशाळाप्रेस प्रत- पान १३. १.१.८७-९२

१६ ,, पान १३. १.१.८१; भाण्डारकर प्रत पान ८८४-८५ foot print.

१७ भाण्डारकर प्रत १.१.५३-५५.





केलेला आढळतो. संक्षेप करीत असतांना त्यानें व्यास महाभारतांतील एका श्लोकाची एक ओळ दुसऱ्या श्लोकाच्या ओळीबरोबर जोडून किंवा फक्त नांवे वा कल्पनाच उचलून, केल्याचें दृष्टोत्पत्तीस येतें. उदाहरणार्थ :

' पहिलें कौरव पाण्डव जनन । त्यावरी लाक्षा-
ग्रहीं दहन '– १.१२७ प्रथमार्ध.

धृतराष्ट्रस्य पाण्डोश्च पाण्डवानां च संभवः ।
१.२.८३ द्वितीयार्ध (भाण्डारकर प्रत)

वारणावतयात्रा च मन्त्रो दुर्योधनस्य च ।
१.२.८३ प्रथमार्ध (भाण्डारकर)

' द्युतीं द्रौपदीवस्त्राहरण । वनामिगमन तद्योगे. '
१.१२७ द्वितीयार्ध.

यत्र धर्मसुतं द्यूते शकुनिः कितवोऽजयत् ।
१.२.१०१ द्वितीयार्ध. (भाण्डार.)

वनवासं प्रयातेषु पाण्डवेषु महात्मसु । १.२.४३
प्रथमार्ध नीलकण्ठ (चित्रशाळा)

' मत्स्यालयीं अज्ञातवास । गोग्रहणीं कौरवां त्रास'
१.१२८

यत्र प्रविश्य नगरं छद्मभिर्न्यवसन्त ते । १.२.१३१
प्रथमार्ध.

गोग्रहे यत्र पार्थेन निर्जिताः कुरवो युधि । १.२.
१३२ प्रथमार्ध

वर मुक्तेश्वराच्या १.१२७ आणि १.१२८ या दोन ओव्यांतील ओळी वेऊन त्या खालीं संस्कृत श्लोक ठेवलेले आहेत. त्यावरून असें दिसतें कीं, एकाचा प्रथमार्ध दुसऱ्याच्या प्रथमार्धाशीं तो जोडतो किंवा द्वितीयार्धाशीं दुसऱ्याचा प्रथमार्ध जोडतो. त्याचप्रमाणें अधोरेखित ओळींतील सर्वांना माहित असलेलीच कल्पना तो त्या ओळी भाषांतरित न करतां सांगतो.

या संक्षेपाबद्दल दुसरीहि एक गोष्ट नजरेंत भरते. ती म्हणजे संक्षेपाबद्दलची त्याची दृष्टि. संक्षेप करतांना तो वरील ओव्यांतून, किंबहुना या सर्व अध्यायांतून, फक्त कौरव पांडवांच्या प्रधान आख्यानाचाच उल्लेख करून स्यमंत पंचाख्यान, उपमन्यू आख्यान, पौलोमा आख्यान किंवा शंकु-तलोपाख्यान, शंतनूचें उपाख्यान, चित्रांगदोपाख्यान इत्यादि अन्य आख्यानोपाख्यानांचा तो नाम-निर्देशहि करीत नाहीं ! त्याच्याच ओव्यांतून भारताकडे पाहण्याची ही त्याची कौरव-पांडवांचीच कथा सांगण्याची दृष्टि स्पष्ट होते. तो म्हणतो :

'कथा विस्तारीं भारत । महाराष्ट्र पदबंधीं' १.४४

किंवा ' इतुका कथेचा निजान्वयो । येथें संक्षेपें सांगितला ' १.१८८

दोन्ही ठिकाणीं कथा ' एकवचनी ' असल्यानें मुक्तेश्वराला कौरव–पांडवांचीच कथा प्रमुखपणें सांगावयाची आहे असें स्पष्ट होतें.

' सांडूनि व्यासाची संगति '

आतांपर्यंतच्या सर्व ओव्यांतून–म्हणजे १ ते १३७ साव्या ओवीपर्यंत मुक्तेश्वराचा महाभारता-कडे पहाण्याचा दृष्टिकोन जसा समजतो त्याचप्रमाणें ' सांडूनि व्यासाची संगती । चालों नये आणिके पंथी ' (सभा. १२.२५२) ह्या त्यानें लोकांना केलेल्या उपदेशाविरुद्ध त्याचेंच स्वतःचें वर्तन असल्याचें पण दिसतें ! वरील ओव्यांतून त्यानें ' व्यासाची संगती'–संस्कृत महाभारताशीं सोडलेली आहे. ती ठेवावयाची असेल तर त्याच्या ओव्या १११, ४५, १२०, ११६ ते ११९, १२१ ते १२३, ११२ ते ११५, १२४ ते १२६ अशा क्रमांत घ्याव्या लागतील. त्यांपैकी ११२,११३ व १२१ ते १२३ या ओव्या सोडल्यास बाकीच्या ओव्यांना भाण्डारकर प्रतींतून आधार मिळत नाहीं, पण नीलकण्ठी प्रतींत मात्र तो सांपडतो. तसेंच ' व्यर्थ विस्तार न मानावा ' या त्याच्या वचना-प्रमाणें चालावयाचें असेल तर आदिपर्व पहिल्या अध्यायांतून १ ते १११ पर्यंतच्या सर्व ओव्या काढून टाकाव्या लागतील !





प्रा. मल्हार कुलकर्णी

भारतांतील बेकारी– विशेषतः सुशिक्षितांची.

अविकसित राष्ट्रांतील बेकारीचा प्रश्न

बेकारी हा जगाचा कांहीं नवा प्रश्न नव्हे. आर्थिकदृष्ट्या अविकसित राष्ट्रांच्या पुरताच तो मर्यादित आहे असेंहि नाहीं. तथापि बेकारीच्या प्रश्नाचें स्वरूप मात्र अविकसित राष्ट्रांत प्रगत राष्ट्रां-पेक्षां भिन्न असतें हें उघड आहे. ज्या राष्ट्रांत औद्योगीकरण मोठ्या प्रमाणावर झालें आहे तेथें बेकारीचा प्रश्न विशिष्ट अवधिनंतर पुनः पुन: निर्माण होतो असें दिसून येतें. आर्थिक मंदी व तेजी कांहीं विशिष्ट मध्यंतरानें आलटून पालटून येतात व त्या क्रमानें बेकारी वाढते किंवा कमी अथवा अजिबात नाहींशी होते. मंदीच्या काळांत बेकारी वाढण्याचें मुख्य कारण म्हणजे मागणीचा अभाव. आर्थिक मंदीमुळें उद्योगधंदे आंतबट्ट्याचे होतात, व्यवहार थंडावतो, रोजगारी कमी होते. यामुळें लोकांची क्रयशक्ति घटते; मागणी कमी होते; किंमती उतरतात. आणि याचा फिरून परिणाम धंद्यांत तोटा वाढण्यांत व व्यवहार कमी होण्यांत होतो. अशा रीतीनें बेकारी झपाट्यानें वाढत जाते. तथापि हा परिणाम केवळ तात्कालिक असतो. कारण उत्पा-दनाचीं सगळीं साधनें व अद्यावत तंत्र हीं उपलब्ध असतात. लोकांची क्रयशक्ति व मागणी वाढवि-ण्याच्या दृष्टीनें कांहीं परिणामकारक कार्यक्रम अम-लांत आला तर आर्थिक व्यवस्थेचीं चक्रें पुनः फिरूं लागतात व लोकांना रोजकार मिळूं लागतो.

अविकसित राष्ट्रांच्या बेकारीच्या प्रश्नाचें स्वरूप व त्याचीं कारणें आणि म्हणूनच उपाय भिन्न असल्याचें दिसून येईल. एका दृष्टीनें असें म्हणतां येईल कीं, अविकसित राष्ट्रांतील लोकांची क्रयशक्ति अगदीं थोडी असल्यानें मागणीचा अभाव तेथेंहि असतो. पण प्रगत राष्ट्रें व मागासलेलीं राष्ट्रें यांच्यांतील मागणीच्या अभावाची तुलनाच होणार नाहीं. कारण मागणीचा अभाव असेलच तर अविकसित राष्ट्रांत तो तात्कालिक व विशिष्ट कालांतरानें निर्माण होणारा नसतो. उलट, असेंच म्हणावें लागेल कीं, अविकसित राष्ट्रांतील लोकांना मर्यादित मिळकतीमुळें अनंत गरजा भागवितां येत नाहींत; आणि म्हणून मागणीच्या अभावा-ऐवजीं व्यक्तीच्या सधनतेबरोबर सतत वाढणाऱ्या गरजा हें या राष्ट्रांचें वैशिष्ट्य होय.

या विश्लेषणावरून दोन गोष्टी स्पष्ट होतात. एक म्हणजे अविकसित राष्ट्रांतील बेकारी ही तात्कालिक नसून तिचें स्वरूप व्यापक व मूलगामी असतें. दुसरें, तिचीं कारणें औद्योगिक राष्ट्रांच्या बेकारीच्या प्रश्नाच्या कारणांहून भिन्न असतात. कांही नामवंत अर्थशास्त्रज्ञांनींहि केन्सचे (Key-nes) सिद्धान्त अप्रगत राष्ट्रांना लागू करून त्यांचे प्रश्न या सिद्धान्तानुसार अथवा केन्सनें सुचविलेल्या उपायानुसार सोडवितां येतील असें दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे. केन्सनें मुख्यत: औद्योगिक दृष्ट्या प्रगत अशा राष्ट्रांचा विचार केला व तोहि तेजी-मंदीच्या मर्यादित अवधींत जे प्रश्न उपस्थित होतात त्यांच्या अनुरोधानें. अविकसित राष्ट्रांचा मुख्य प्रश्न दूरगामी आर्थिक विकासाचा आहे. मनुष्यबळ असलें तरी इतर पूरक उत्पादनाचीं साधनें विशेषत: भांडवलसंचय नसल्यानें झपाट्यानें आर्थिक विकास करणें अवघड जातें. तेव्हां हीं पूरक साधनें उपलब्ध होण्यावर आर्थिक विकास व कामधंदे अवलंबून असतात.

अनुक्रमणिका





भारतांतील बेकारीचा प्रश्न

मागासलेल्या राष्ट्रांच्या बेकारीच्या प्रश्नाकडे अधिक बारकाईनें पाहिलें तर त्यांचीं आणखी कांहीं वैशिष्ट्यें प्रत्ययास येतात. सामान्यतः हीं राष्ट्रें शेतकी-प्रधान असल्यानें हंगामानंतर शेतीवर उदरनिर्वाह करणाऱ्यांना कांहीं महिने मुळीच रोजगार मिळत नाहीं. हा काळ कांहीं बाबतींत सहा महिन्याइतकाहि असेल. प्रच्छन्न बेकारी अथवा पुरेशा कामधंद्याचा अभाव हें या राष्ट्रांचें दुसरें वैशिष्ट्य. भारतांत लोकसंख्या वर्षाला ४० ते ५० लाखांनीं वाढत आहे. यामुळें कामधंदा शोधणाऱ्यांच्या संख्येंत दर वर्षी १८ ते २० लक्ष लोकांची भर पडते. पण एवढ्या प्रमाणांत आर्थिक विकास होत नसल्यानें शेतीवर जगणाऱ्या लोकांची संख्या झपाट्यानें वाढत आहे. मर्यादित काम सतत वाढणाऱ्या लोकसंख्येंत विभागलें जाऊन प्रत्येकाला अपुरें काम व वेतन मिळतें. यांत उघड बेकारी निर्माण होत नाहीं हें खरें; पण म्हणून आर्थिक विकासाचा प्रश्न कमी निकडीचा होतो असें नाहीं. एका अंदाजाप्रमाणें भारतांतील शेतीवर उदरनिर्वाह करणाऱ्यांपैकीं जवळजवळ ३० टक्के लोक अनवश्यक आहेत !

भारतांतील सुशिक्षितांच्या बेकारीचा प्रश्न विचा-रांत घेण्यापूर्वी आणखी एका गोष्टीचा विचार करणें उचित होईल. एकंदर बेकारीचें प्रमाण काय आहे हें पाहून त्या पार्श्वभूमीवर सुशिक्षितांतील बेकारीचा साक्षेपानें अभ्यास करतां येईल. भारतांतील एकंदर बेकारीचें प्रमाण अजमावणें फार कठीण आहे. या संबंधीं निश्चित आकडेवारी उपलब्ध नाहीं. शेती आणि ग्रामीण अर्थव्यवस्था आपल्या एकंदर अर्थ-व्यवस्थेंत इतकें महत्त्वाचें स्थान व्यापतात कीं, बेकारीच्या प्रश्नाचा विचार करतांना ग्रामीण भागां-तील बेकारीचा प्रामुख्यानें विचार केला पाहिजे. पण या अर्थव्यवस्थेचा विस्कळितपणा आणि प्रच्छन्न बेकारीचें मोठें प्रमाण यामुळें ग्रामीण बेकारीची तीव्रताहि जाणवत नाहीं आणि तिची मोजदादहि करतां येत नाहीं. यामुळेंच पहिल्या पंचवार्षिक योजनेंत बेकारीनिवारणाच्या योजनांना विशेष महत्त्व दिलें नाहीं. आपल्या देशांत संघटित नागरी अर्थव्यवस्थें-तील बेकारीचें प्रमाणहि निश्चितपणें अजमावतां येतें असें नाहीं. पण ही बेकारी उघड असल्यानें त्याकडे दुर्लक्ष करून चालत नाहीं. यामुळेंच १९५३ च्या मध्याला जेव्हां ही बेकारी वाढूं लागली (विशेषतः सुशिक्षितांत) तेव्हां नियोजन-मंडळाला तिची दखल घ्यावी लागली व तिच्या तात्पुरत्या निवारणासाठीं तरी आर्थिक तरतूद करावी लागली. शहरांतून एंप्लॉयमेंट एक्सचेंज ऑफिसें आहेत. पण तीं सर्वत्र नाहींत व कांही लोकच नोकऱ्यांसाठीं आपलीं नांवें नोंदवितात. एंप्लॉयमेंट एक्सचेंजमधून उपलब्ध असलेल्या आंकडेवारीवरून देखील बेकारी वाढत गेल्याचें दिसतें. १९४७ च्या अखेरीला १ लक्ष ७१हजार लोकांनीं नांवें नोंदविलीं होतीं तर ती संख्या १९५२ च्या मध्यापर्यंत २ लक्ष ६४ हजारावर गेली. याशिवाय दरवर्षी लोकसंख्या वाढत अस-ल्यानें नोकऱ्या अथवा कामधंदा शोधणाऱ्यांच्या संख्येंत भर पडत होती ती वेगळीच. पण पहिल्या पंचवार्षिक योजनेचा हेतु युद्धपूर्व आर्थिक परिस्थिति निर्माण करण्याची असल्यानें वाढत्या बेकारीचा प्रश्न बाजूला पडला. तथापि १९५१–५६ मधल्या विकास-खर्चामुळें ४० ते ५० लाख लोकांना उदरनिर्वाहाचीं साधनें नव्यानें उपलब्ध झालीं असावीं असा अंदाज आहे. याचा परिणाम एवढाच झाला कीं, दुसऱ्या पंचवार्षिक योजनेच्या प्रारंभाला बेकारी पांच वर्षीपूर्वी होती तितकीच राहिली; वाढली नाहीं.

दुसरी पंचवार्षिक योजना :

बेकारीचा साकल्यानें विचार

दुसरी पंचवार्षिक योजना तयार करतांना मात्र ह्या प्रश्नाचा अधिक साकल्यानें विचार करणें नियो-





जन-मंडळाला भाग पडलें. अधिक नोकऱ्या कीं अधिक उत्पादन हा प्रश्न तात्कालिक परिस्थितींत निर्माण होत असला तरी शेवटीं त्यांची योग्य सांगड घालणें हें समतोल आर्थिक विकासाच्या दृष्टीनें आवश्यक असतें. सामाजिक न्यायाच्या दृष्टीनेंहि उत्पादनासाठीं उत्पादन हें तत्त्व अमान्य करावें लागतें. म्हणून दुसऱ्या योजनेंत बेकारीनिवारणाला जें महत्त्व दिलें आहे तें योग्यच आहे.

नियोजन मंडळानें दुसऱ्या पंचवार्षिक योजनेच्या संदर्भांत बेकारीच्या प्रश्नाचें स्वरूप निश्चित करण्याचा प्रयत्न केला आहे. एक दोन पंचवार्षिक योजनांनीं बेकारी नाहीशीं करतां येणार नाहीं याची मंडळाला जाणीव आहे. किंबहुना दुसऱ्या योजनेच्या शेवटीं निदान बेकारी आहे त्यापेक्षां वाढूं नये अशीच तरतूद करण्याचा दुसऱ्या योजनेंत प्रयत्न केला आहे. इतकें माफक उद्दिष्ट ठेवण्याचें कारण उघड आहे. बेकारीनिवारणाचा विचार करतांना तीन गोष्टी लक्षांत घेतल्या पाहिजेत. (१) सध्याची बेकारी, (२) प्रच्छन्न बेकारी किंवा पुरेश्या कामधंद्याचा अभाव, आणि (३) वाढत्या लोकसंख्येबरोबर रोजगार शोधणाऱ्या लोकांची वाढती संख्या. नागरी अर्थक्षेत्रांतील सध्याच्या बेकारीचें प्रमाण कांहीं अंशीं निश्चित ठरवितां येईल. एंप्लॉयमेंट एक्सचेंजमध्यें नांवें नोंदविणाऱ्यांची संख्या पहिल्या योजनेच्या काळांत सारखी वाढतच गेली. १९५६ च्या मार्चमध्यें म्हणजे योजनेच्या शेवटीं ती ७ लाखावर गेली. नॅशनल सॅंपल सर्व्हेनुसार केवळ २५ टक्केच लोक नोकऱ्यांसाठीं नांवें नोंदवितात असें धरलें तर बेकारांची संख्या त्या वेळीं २८ लक्षावर होती हें सिद्ध होतें. तथापि यांत कांहीं तात्कालिक बेकार असणार व म्हणून नियोजन मंडळाचा बेकारांच्या संख्येचा अंदाज २५ लक्षाचा आहे.

नॅशनल सॅंपल सर्व्हे व ॲग्रिकल्चरल लेबर इन्क्वायरी या दोन पहाणीनुसार ग्रामीण भागांतील बेकारांची संख्या दुसऱ्या योजनेच्या प्रारंभीं २८ लाखापर्यंत असावी. म्हणजे सामान्यपणें आज बेकारांची संख्या आपल्या देशांत ५३ लाखाहून कमी नाहीं हें उघड आहे. यांत प्रच्छन्न बेकारीचा समावेश झालेला नाहीं व अशा प्रकारची बेकारी कमी करण्यासाठीं कांहीं प्रत्यक्ष प्रयत्नहि येत्या कांहीं वर्षांत होणार नाहींत हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे. या शिवाय दरवर्षीं जवळ जवळ २० लाखांनीं कामधंदा शोधणाऱ्यांची संख्या वाढत राहील. म्हणजे दुसऱ्या पंचवार्षिक योजनेच्या शेवटीं बेकारीचें निर्मूलन करावयाचें असेल तर सध्याचे ५३ लक्ष बेकार व १ कोटीची त्यांत नव्यानें भर म्हणजे दीड कोटीवर लोकांना कामधंदा मिळण्याची व्यवस्था केली पाहिजे. या बाबतींत नियोजन मंडळाचें उद्दिष्ट फक्त ८० लाख लोकांना नव्यानें रोजगार पुरविण्याचें आहे. म्हणजे दुसऱ्या योजनेनंतरहि आपण आज आहों त्या ठिकाणींच राहणार. आहे तेथेंच राहण्यासाठीं पळावें लागण्याचें हें उत्कृष्ट उदाहरण आहे !

लवकर सुटण्यासारखा प्रश्न नव्हे

वाढती लोकसंख्या व अविकसित अर्थव्यवस्था यामुळें वरील गोष्ट अपरिहार्य आहे. शिवाय बेकारीनिवारण हें योजनेचें कांहीं एकमेव साध्य नाहीं आणि तसें तें असतें तरी आपल्या देशांतल्या बेकारीचा प्रश्न कांहीं पांचदहा वर्षांत सोडवितां येण्याजोगा नाहीं. हें सर्व मान्य करूनहि असें विचारावेसें वाटतें कीं, नियोजन मंडळानें येत्या पांच वर्षांसाठीं निश्चित केलेलें अगदीं मर्यादित उद्दिष्ट तरी सफल होईल का ? मंडळाची या मागची विचारसरणी सरळ आहे : पहिल्या योजनेच्या काळांत बेकारीनिवारणावर फारसा भर नसतांहि ४० ते ५० लाख लोकांना रोजगार उपलब्ध झाला. आतां दुसऱ्या योजनेचा भांडवली खर्च पहिल्याच्या जवळ जवळ दुपटी इतका

असल्यानें ८० ते ९० लक्ष नोकऱ्या १९६१ पर्यंत निर्माण होतील असें समजणें अगदीं रास्त आहे. पण ही विचारसरणी सदोष वाटते. पहिल्या व दुसऱ्या योजनांच्या विकासखर्चाच्या तरतुदींची तुलना अयोग्य आहे. कारण पहिल्या योजनेचा फार मोठा खर्च शेती व तत्सम उद्योगधंदे व खाद्यपदार्थ उत्पादन करणाऱ्या व दैनंदिन गरजा भागविणाऱ्या गिरण्या-कारखान्यांवर केला गेला. अशा प्रकारच्या उत्पादनाला यंत्रसामग्री इत्यादीच्या मानानें मनुष्यबळ अधिक लागतें. दुसऱ्या योजनेचा जवळ-जवळ ८४ टक्के भांडवली खर्च शेतीव्यतिरिक्त इतर क्षेत्रांत होणार आहे. यापैकीं बराच मोठा भाग पोलाद व लोखंड, सीमेंट, औद्योगिक रसायनें आणि औद्योगिक यंत्रसामग्री उत्पादन करणाऱ्या कारखान्यांवर होणार आहे. या सर्व बाबतींत मनुष्यबळाचा उपयोग सापेक्षानें फार थोडा राहील. दुसरी गोष्ट म्हणजे वरील उद्योगधंद्यांना लागणारीं यंत्रें व इतर साहित्य मुख्यत: परदेशाहून आणावें लागेल; म्हणजे बराच भांडवली खर्च प्रत्यक्ष या देशांत होणार नाहीं व त्या प्रमाणांत आपल्या लोकांना काम मिळणार नाहीं. तिसरी गोष्ट म्हणजे नियोजन मंडळानेंच दुसऱ्या योजनेच्या आराखड्यांत कबूल केल्याप्रमाणें कांहीं बाबतींत तरी नवीन रोजगार किती प्रमाणांत निर्माण होईल या संबंधीचे अंदाज प्रत्यक्षांत उतरणार नाहींत. उदाहरणार्थ, येत्या पांच वर्षांत नव्या बांधकामामुळें २१ लक्ष लोकांना काम मिळेल असा अंदाज करण्यांत आला आहे. पण नियोजन मंडळालाच हा अंदाज फाजील आशादायी वाटतो. सर्व अडचणींचा विचार करतां दुसऱ्या योजनेच्या शेवटीं बेकारी आहे त्यापेक्षां अधिक झालेली असेल कीं काय अशी भीति वाटूं लागते.

सुशिक्षितांची बेकारी :

व्यापक प्रश्नाचा एक घटक

आतांपर्यंत आपण एकंदर बेकारीच्या प्रश्नाचें स्वरूप व तीव्रता पाहिली. आतां सुशिक्षितांतील बेकारीचा थोडक्यांत परामर्श घेण्याचा प्रयत्न करूं. वास्तविक सुशिक्षितांची बेकारी हा एकंदर बेकारीचा एक घटक व तोहि एक गौण घटक असेंच म्हटलें पाहिजे. संख्येनें अथवा आर्थिक महत्त्वाच्या दृष्टीनें हा घटक तेवढा वेगळा काढून त्याचा अधिक आस्थेनें विचार होण्याचें कारण नाहीं. पण या प्रश्नाचें राजकीय व सामाजिक महत्त्व एवढें आहे कीं, शासनकर्त्यांना हा प्रश्न सहजासहजीं डावलतां येत नाहीं. नाहींतर ग्रामीण भागांत विशेषत: शेती व पारंपरिक ग्रामीण उद्योगधंदे यांत काय थोडी बेकारी व निकृष्ट वेतन आढळून येतें ? ग्रामीण भागांतील प्रच्छन्न बेकारी निश्चित अजमावितां येत नसली तरी तिचें प्रमाण फार मोठें आहे याबद्दल दुमत नाहीं. शिवाय, ही बेकारी पिढ्यानपिढ्यांची असून सारखी वाढते आहे. पण १९५३ च्या मध्याला जेव्हां नागरी बेकारी व विशेषत: सुशिक्षितांची बेकारी वाढूं लागल्याचें दिसलें तेव्हां सरकारनें लगेच जवळजवळ २०० कोटी रुपयांची नवी तरतूद करून ८० हजारावर शिक्षक नेमावयाचें ठरविलें. ही झाली तात्कालिक उपाययोजना. त्यानंतर १९५५ च्या सप्टेंबरांत एक ‘ अभ्यास मंडळ ’ (Study Group) खास सुशिक्षितांच्या बेकारीचा अभ्यास करून उपाय सुचविण्याकरितां अस्तित्वांत आलें. सरकारला तातडतोब या गोष्टी कराव्या लागल्या याचा अर्थ उघड आहे. एक म्हणजे ही बेकारी उघड असते व तिची तीव्रता लगेच जाणवूं लागते. दुसरें, सुशिक्षित वर्ग आपल्या हक्कासंबंधीं जागरूक असल्यानें व त्याचा असंतोष शासनकर्त्यांना व समाजालाहि अपायकारक असल्यानें हा प्रश्न लगेच तीव्र स्वरूप धारण करतो. तथापि या प्रश्नाच्या या राजकीय व इतर बाजू विचारांत न घेतां आपण आर्थिकदृष्ट्या सध्यां या प्रश्नाचें स्वरूप काय आहे व येत्या चार-पांच वर्षांत तें काय राहील याचाच विचार करूं.





सुशिक्षितांच्या बेकारीचें प्रमाण

सध्यां सुशिक्षितांत बेकारीचें प्रमाण किती आहे हें ठरविण्यासाठीं 'सुशिक्षित' कोणाला म्हणावयाचें हें निश्चित केलें पाहिजे. वर उल्लेखिलेल्या मंडळानें सुशिक्षित मनुष्य म्हणजे मॅट्रिक अथवा अधिक शिकलेला अशी व्याख्या केलेली आहे. * अर्थात् या बाबतींत कोणतीच शास्त्रशुद्ध कसोटी सांपडणार नाहीं. तरीपण वरील व्याख्या साधारणपणें मान्य व्हावयाला हरकत नाहीं. नॅशनल सँपल सर्व्हेनुसार बेकारीचें प्रमाण मॅट्रिक पण पदवीपरीक्षा पास न झालेल्या लोकांत सर्वांत जास्त आढळून येतें. साक्षरांत हें प्रमाण १० टक्के, पदवीधरांत ९ टक्के तर वरील वर्गांत १५ टक्के आढळतें.

जगांतील बहुतेक सर्व राष्ट्रांत युद्धपूर्व काळांत आर्थिक मंदीमुळें सुशिक्षितांत बेकारी बऱ्याच प्रमाणांत निर्माण झाली. पण युद्धामुळें ही परिस्थिति पालटली आणि विविध क्षेत्रांत मनुष्यबळाचा अभाव जाणवूं लागला. पण गेल्या कांहीं वर्षांत भारतांत हा प्रश्न सर्वसामान्य बेकारीच्या प्रश्नाबरोबर डोकें वर काढूं लागला आहे. नियोजन मंडळानें नेमलेल्या 'अभ्यास मंडळानें' १९५५ मधल्या सुशिक्षित लोकांच्या संख्येचा अंदाज खालीलप्रमाणें केला आहे:–

मॅट्रिक	३०·४६ लक्ष
इंटर (आर्ट्स्, सायन्स) ...	५·२५ ,,
पदवीधर अथवा डिप्लोमा मिळविलेले	१५·२८ ,,
एकूण	५०·९९ ,,

नॅशनल सँपल सर्व्हेनुसार १५·६ टक्के मॅट्रिक, १५.१ टक्के इंटर व ९·१ टक्के पदवीधर या सालीं बेकार होते. त्याच वर्षी या निरनिराळ्या गटांतील एंप्लायमेंट एक्स्चेंजमध्यें नांवें नोंदविणाऱ्यांचें प्रमाण पाहिलें तर ही टक्केवारी बरोबर वाटते आणि सामान्यत: ५·५ लाख सुशिक्षित बेकार होते असा निष्कर्ष निघतो. येत्या चार-पांच वर्षांत सुशिक्षितांची संख्या १४·५ लाखांनीं वाढेल असा अंदाज आहे. म्हणजे दुसऱ्या योजनेच्या अवधींत २० लाख सुशिक्षितांना नोकऱ्या दिल्या तर त्यांच्या बेकारीचें निवारण होईल असें म्हणतां येईल.

व्हॅ. क. 'अभ्यासमंडळा'च्या कांहीं सूचना

यापैकीं सेवानिवृत्तीमुळें २·४ लक्ष नोकऱ्या १९६१ पर्यंत उपलब्ध होतील. नंतर दुसऱ्या योजनेच्या विकास योजनांमुळें १२ लक्ष सुशिक्षितांना कामधंदा मिळण्याची तरतूद होईल असा अंदाज आहे. राहतां राहिला उरलेल्या ५·६ लक्ष लोकांचा प्रश्न. हा प्रश्न सोडविण्यासाठीं वर उल्लेखिलेल्या 'अभ्यास मंडळानें' आपल्या रिपोर्टांत १३० कोटि रुपयांच्या नव्या योजनांची शिफारस केली आहे. सुशिक्षितांची बेकारी कमी करण्याच्या दृष्टीनें या रिपोर्टांत खालील उपाय सुचविलेले आहेत:–

(१) सुशिक्षितांत शारीरिक श्रमाची आवड उत्पन्न करण्यासाठीं कमाल सहा महिन्यांच्या अवधीचीं शिबिरें काढणें.

(२) सहकारी संस्थांत प्रशासनासाठीं त्यांचा समावेश करणें

(३) मालवहातूक सहकारी संस्था काढणें.

(४) लहान उद्योगधंदे सुरू करणें.

फारशा तपशिलांत न शिरतां हे उपाय कसे अवास्तव अथवा निदान अपुरे आहेत हें दाखवितां येईल. केवळ चार-सहा महिने मनुष्य शिबिरांत राहिला म्हणजे त्याला शारीरिक श्रमाची आवड निर्माण होईल याची निश्चिति नाहीं आणि

---

* पहा– Outline Report of the Study Group on Educated unemployed, January 1956, Planning Commission.





एवढ्या अल्पावधींत त्याला एखादा नवा धंदा किंवा कारागिरी आत्मसात करतां येईल असेंहि नाहीं. शारीरिक श्रमाबद्दल आजच्या शिकलेल्या वर्गांत तिटकारा कां आहे व सहजासहजी ह्याबद्दल आवड निर्माण करण्यांत काय अडचणी आहेत याचा विचार नंतर करूं. सहकारी संस्थांचें कार्य किती निराशादायक आहे हा आपला गेल्या पन्नास वर्षांचा अनुभव आहे. आज हें कार्य विनावेतन कार्यकर्त्यांकडून चाललें आहे. पगारी लोक नेमावयाचे म्हणजे संस्थांच्या आधींच हलाखीच्या परिस्थितींत अधिक आर्थिक अडचणी निर्माण करण्यासारखें होणार आहे. मालवाहतुक सहकारी संस्था व लहान उद्योगधंदे यांतहि पांढरपेशा वर्गांतल्या लोकांना कितपत नोकऱ्या मिळतील हाहि प्रश्नच आहे. या बाबतींत 'मंडळानें' साध्या अंकगणिताच्या साहाय्यानें कसे अवास्तव अंदाज बांधले आहेत याचें एक साधें उदाहरण देतां येईल. 'मंडळाच्या' मतें शहरांतल्या शहरांत मालवाहतुक करण्यासाठीं एक सहकारी संस्था काढली तर तिला लागणारा किमान नोकर वर्ग म्हणजे

ड्राइव्हर	६
क्लीनर	६
मॅनेजर	१
कॅशिअर-अकौंटन्ट	१
कारकून	१
एकूण	१५

यांपैकीं किमान १० तरी सुशिक्षित म्हणजे कमींतकमी मॅट्रिक पास झालेले असतील अशी 'मंडळाची' अपेक्षा आहे. म्हणजे अशा प्रकारच्या संस्था निर्माण झाल्यामुळें ज्या नोकरवर्गाची आवश्यकता भासेल त्यांत बहुसंख्य सुशिक्षित असतील. सद्यः परिस्थितींत मॅनेजर, कॅशिअर आणि कारकून सोडले तर किती ड्राइव्हर व क्लीनर मॅट्रिक आढळतील? सहा क्लीनर जरी वगळले तरी नऊच सुशिक्षित राहतील. अर्थात् भविष्यांत असा एक काळ संभाव्य आहे कीं, जेव्हां शिक्षण सार्वत्रिक होईल आणि ड्राइव्हरच काय पण क्लीनर व हॉटेलांतील वेटरहि पदवीधर असतील! पण असा काळ सध्यां नाहीं व पुढें देखील या लोकांना इतकें शिकावें लागूं नये!

दोन शहरांमध्यें वाहतुक करणाऱ्या सहकारी संस्थेच्या गरजा अधिक असतील, त्यांचा अंदाज 'मंडळानें' खालील प्रमाणें केला आहे.

ड्राइव्हर	३०
क्लीनर	३०
मजूर	१००
मॅनेजर	१
सहाय्यक मॅनेजर	३
कारकून	१०
तंत्रज्ञ	१०
विक्रेते वगैरे	१०
एकूण	१९४

१९४ पैकीं ८० ते ९० नोकर सुशिक्षित असतील (असावेत नव्हे) हें कांहीं संभवत नाहीं. त्यामुळें अशा प्रकारच्या अमुक इतक्या संस्था काढल्या म्हणजे इतक्या सुशिक्षितांना नोकऱ्या मिळतील असें त्रैराशिक मांडणें चुकीचें ठरेल. मुख्यत: सुशिक्षितांची सोय व्हावी म्हणून सुरूं केलेल्या व्यवहारांत इतरांचीच अधिक सोय झाली तर आश्चर्य वाटण्याचें कारण नाहीं.

शिक्षणपद्धतींतील बदलाची आवश्यकता

शिवाय सुशिक्षितांची बेकारी म्हणजे केवळ कुठेंहि आणि कोणत्याहि प्रकारचा पुरेसा कामधंदा निर्माण करण्याचा प्रश्न असें समजणें बरोबर नाहीं. पांढरपेशा वर्गांत शारीरिक श्रमाची आवड नाहीं हें मान्य केलें पाहिजे. ही आवड आजच्या सुशिक्षितांत किंबहुना जोपर्यंत आहे ही शिक्षण-पद्धति चालू राहील तोपर्यंत पुढील पिढ्यांतहि निर्माण करतां येईल असें वाटत नाहीं. ती निर्माण करण्याचें मुख्य साधनच शिक्षणपद्धति असल्यानें तिच्यांत मूलभूत बदल केल्याशिवाय आजची आपली मनो-





वृत्ति पालटणें शक्य नाहीं. ज्या लोकांच्या मनांवर वर्षानुवर्षे सध्याच्या शिक्षणानें शारीरिक श्रमाविरुद्ध संस्कार केले आहेत त्यांना त्याबद्दल दोष देणें चुकीचें आहे आणि त्यांना लगेच आज हे सर्व संस्कार धुऊन काढून नव्या परिस्थितीला जुळतें घेण्यास सांगणेंहि गैर आहे. यामुळें पंडित नेहरूंचें पुढील विधान अस्थानीं वाटतें : "If educated young men do not accept manual work, our responsibility of providing employment to them ceases." *गेल्या कांहीं वर्षांत कितीतरी समित्यांनीं आणि तज्ज्ञांनीं सध्याची शिक्षणपद्धति सदोष आहे व आपल्या नव्या गरजा व प्रश्न यांच्याशीं ती विसंगत आहे असें मत व्यक्त करूनहि त्या संबंधीं कुणीं कांहीं करीत नाहीं. आज लाखों मॅट्रिक आणि हजारो पदवीधर दरवर्षी विश्वविद्यालयांतून बाहेर पडतात पण त्यांच्यापैकीं फार थोड्यांच्या शिक्षणाचा व ज्ञानाचा समाजाला उपयोग होतो.

या प्रश्नाचें दुसरें वैशिष्ट्य असें कीं, त्याचें स्वरूप देशाच्या सर्व भागांत सारखें नाहीं. बंगाल व केरळ या राज्यांत हा प्रश्न अधिक निकडीचा आहे. कलकत्ता शहराच्या एका पहाणीनुसार सुशिक्षित एकूण लोकसंख्येंत १८ टक्के होते तर त्यांच्यांतील बेकारीचें प्रमाण मात्र ३५ टक्क्याइतकें होतें. शिवाय देशाच्या एका भागांतून दुसऱ्या भागांत नोकरीसाठीं जाण्याच्या नाखुषीमुळें डॉक्टर अथवा तंत्रज्ञ एका भागांत बेकार आढळतात तर दुसऱ्या भागांत त्यांचा तुटवडा भासतो. एवढेंच काय हे लोक बेकार राहतील पण जवळच्या खेड्यांत नोकरीसाठीं जाण्याची तयारी दाखविणार नाहींत. यामुळें सुशिक्षितांच्या बेकारीचा प्रश्न दिसतो त्याहून गुंतागुंतीचा होऊन बसतो.

याबर खरा दूरगामी व परिणामकारक उपाय म्हणजे वर पाहिल्याप्रमाणें शिक्षण हें सामाजिक व आर्थिक प्रश्न आणि गरजा यांच्याशीं सुसंगत केलें पाहिजे. ज्या कांहीं तात्कालिक उपायांचा अवलंब करावयाचा असेल ते आपल्या दूरगामी आर्थिक व सामाजिक धोरणाला बाध आणणारे नाहींत एवढी तरी काळजी घेणें जरूर आहे. केवळ कांहीं कामधंद्यांचें शिक्षण थोड्या अवधींत देऊन हा प्रश्न सोडवितां येण्याजोगा नाहीं. Directorate General of Re-settlement and Employment कडून चालविलेल्या केंद्रांतून लोहारकाम, सुतारकाम, वगैरे धंद्यांचें शिक्षण दिलें जातें. पण त्यांतून शिक्षण घेऊन बाहेर पडलेल्या फार थोड्या लोकांना नोकरी मिळविण्यांत यश आल्याचें आढळून येतें. या उलट, अतिशय उपयोगी व मागणी असलेले कांही थोड्या अवधीचे अभ्यासक्रम बंद करण्यांत आले आहेत. मुंबई सरकारनें L. C. P. S. किंवा सब-ओव्हरसीअरचे कोर्स अजीबात बंद केले आहेत तर आयुर्वेदासारखे अभ्यासक्रम विनाकारण दीर्घावधीचे व खर्चाचे करून ठेवले आहेत. तांत्रिक शिक्षणाच्या बाबतींतसुद्धां थोडें सावधगिरीचें धोरण ठेवणें आवश्यक आहे. अतिशय प्रगत अशा प्रकारचें तांत्रिक शिक्षण घेण्यासाठीं परदेशी पाठविलेल्या कितीतरी लोकांना परत आल्यावर त्यांना देतां येण्याजोगीं कामें नसल्यानें सरकारनें त्यांना पाहिजे तेथें नोकरीसाठीं जाण्याची मुभा दिल्याचीं उदाहरणें सांपडतात.

शेवटीं, आर्थिक विकास व बेकारी हे निगडीत प्रश्न आहेत हें स्पष्ट आहे. झपाट्यानें आर्थिक विकास होण्यावरच बेकारीचें निवारण अवलंबून आहे. पण हें सुशिक्षितांच्या बेकारीच्या बाबतींत थोडें मर्यादित अर्थानें खरें आहे. कारण, आर्थिक विकास कांही प्रमाणांत तरी सामाजिक, शैक्षणिक व वैचारिक बदलाशिवाय साधतां येईल; पण सुशिक्षितांची बेकारी या बदलांशिवाय नाहींशी करतां येईल असें वाटत नाहीं.

* "अभ्यास मंडळा"चा रिपोर्ट, पान ३५.





प्रा. डॉ. गो. स. घुर्ये– अनुवादक : प्रा. गोवर्धन पारीख

काँत[1]

नव्या सामाजिक विज्ञानाची मांडणी होणें आवश्यक असून सर्व आधिभौतिक शास्त्रांच्या उतरंडींत वा तर्कसंगत क्रमांत त्याला अग्रस्थान दिलें गेलें पाहिजे असा निष्कर्ष काँतनें (Comte) सुमारें १३५ वर्षांपूर्वी पुढें मांडला. त्याचवेळीं आपल्या दोन प्रसिद्ध सिद्धान्तांची मांडणीहि त्यानें घोषित केली. हे सिद्धान्त म्हणजे ज्ञानाच्या तीन अवस्थांचा आणि शास्त्रांच्या उतरंडीचा वा तर्कसंगत क्रमाचा सिद्धान्त हे होत. त्याच्या 'प्रत्यक्षाश्रित तत्त्वज्ञान (Positive Philosophy) या ग्रंथाचा पहिला खंड प्रकाशित झाल्यानंतर ब्रिटनमधील नाणावलेल्या पंडितांनीं– तत्त्ववेत्ते व इतिहासकार यांनीं– युरोपच्या बौद्धिक क्षितिजावरील एक दैदीप्यमान तारा म्हणून काँतची प्रशंसा केली. अशी प्रशंसा करणारांत जॉन स्टुअर्ट मिल, जी. एच्. ल्युइससारखे तत्त्ववेत्ते, ग्रोटसारखे इतिहासकार यांची प्रामुख्यानें गणना होते. ही प्रतिक्रिया इतकी व्यापक होती कीं फ्रेंच भाषेंत पहिला खंड प्रकाशित झाल्यानंतर अकरा वर्षांच्या अवधींत, १८५३ सालीं, मिस् हॅरिएट मार्तेनो हिनें 'प्रत्यक्षाश्रित तत्त्वज्ञाना'च्या सहाहि खंडांचा संक्षिप्त स्वरूपांत अनुवाद प्रसिद्ध केला. प्रसिद्ध निबंधलेखक व इतिहासकार, फ्रेड्रिक हॅरिसन, हा काँतचे अनुयायी म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या गटांत सामील झाला, आणि त्या गटानें काँतचें कार्य व दर्जा म्हणजे स्वतंत्र प्रज्ञावंताचें कार्य व दर्जा होत अशी भूमिका बराच काळपर्यंत पुढें मांडली.

एफ्. ए. हायेक हे अर्थशास्त्रज्ञ म्हणून बरींच वर्षें प्रसिद्ध आहेत. त्यांनीं, काँतच्या 'प्रत्यक्षाश्रित समाजरचना' (The System of Positive Polity) या ग्रंथाचा दुसरा खंड प्रकाशित होऊन शंभर वर्षें लोटल्यानंतर, त्याच्या सर्वच विचारांवर कठोर टीका केली असून बुद्धिविरोधी, भावनाधिष्ठित पूर्णतावादामुळें त्याचा प्रभाव पडला असें प्रतिपादन केलें आहे.

हायेकच्या अशा प्रकारच्या टीकेमुळें, समाजशास्त्रज्ञ या नात्यानें, काँतच्या शंभराव्या पुण्यतिथीच्या निमित्तानें, त्याच्या योग्य स्थानाचें मूल्यमापन करणें मला युक्त वाटतें, आणि त्यासाठीं तत्त्वज्ञानाचे प्रसिद्ध इतिहासकार आल्फ्रेड वेबर यांनीं काँतचा तत्त्वज्ञ म्हणून केलेला गौरव हाच सर्वोत्कृष्ट आरंभ होय. वेबरचा 'तत्त्वज्ञानाचा इतिहास' हा ग्रंथ प्रथम १८९६ सालीं प्रकाशित झाला असावा. या ग्रंथांत 'अनुभवाश्रित प्रत्यक्षवाद' या शीर्षकाखालीं त्यानें काँतच्या कार्याची बरीच तपशीलवार माहिती दिली आहे. हार्वर्ड विद्यापीठांतील तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक आर. बी. पेरी यांनाहि वेबरचेंच कार्य पुढें चालविण्यासाठीं १९२५ सालीं त्यांनीं केलेल्या लेखनांत, काँत आणि त्याची कामगिरी यासंबंधीचें वेबरचें मूल्यमापन बदलण्याची गरज वाटली नाहीं; इतकेंच नव्हे तर दुरखाइम आणि अन्य फ्रेंच पंडितांच्या समाजशास्त्रांतील प्रत्यक्षाश्रित विचारसरणीचा काँतच्या विचारांशीं अखंड सांधा जोडण्याचा त्यांनीं प्रयत्न केला.

---

१ सोशॉलॉजिकल बुलेटिनसाठीं (सप्टेंबर १९५७) लिहिलेल्या लेखावरून.





वेबरशीं समकालीन असा युरोपांतील दुसरा एक तत्त्वज्ञानाचा इतिहासकार, हॅरॉल्ड हॉवर्डिंग, यानेंहि कॉंतची अशीच प्रशंसा केली असल्याचें दिसून येतें. कॉंतच्या ज्ञानाच्या तीन अवस्थांच्या सिद्धान्ताचें स्पष्टीकरण करतांना तो वाचकांना कांट, फिक्टे, हेगेल, सेंट-सायमन्, रुसो व लेसिंग यांच्या तत्सम सिद्धान्तांशीं त्याची तुलना करावयास सांगतो. आपल्या ग्रंथांतील आधिभौतिकवाद (Positivism) या नवव्या खंडांतील सुमारें ४० पृष्ठांचें एक सबंध प्रकरण त्यानें कॉंतच्या विचारांचें दिग्दर्शन करण्यासाठीं लिहिलें आहे. आणि नवा धर्म व नवी समाजव्यवस्था निर्माण करण्याच्या कॉंतच्या कल्पनेसंबंधींच काय ती त्यानें खरी टीका केली आहे.

व्हाइटहेड, रसेल व संतायना

प्रसिद्ध गणिती व तत्त्ववेत्ता, ए. एन्. व्हाइटहेड यानें आपल्या ' वैचारिक साहसें ' (Adventures of Ideas) या ग्रंथांत समाजशास्त्राच्या पित्याचा (कॉंतचा) आजवर कोणीहि केला नसेल असा गौरव केल्याचें दिसून येतें. जेरेमी बेंथॅम व कॉंत या दोहोंना एकत्र घेऊन व्हाइटहेड लिहितो : "लोकशाही-उदारमतवादाची त्यांनीं अत्यंत थोर सेवा केली. कारण, एकमेकांपासून अत्यंत दूर असलेल्या अंतिम श्रद्धा बाळगणारीं माणसेंदेखील एकत्र येतील असा सुधारणेचा व्यवहार्य कार्यक्रम व त्याचे व्यवहार्य आविष्कार त्यांनीं निर्माण केले." याचा अर्थ असा नव्हे कीं व्हाइटहेडला तात्त्विक दृष्टीनें त्यांच्या विचारांच्या मर्यादांविरुद्ध कांहीहि म्हणावयाचें नव्हतें ! हा गौरव म्हणजे बव्हंशानें एका मानवतावाद्यानें अधिक भावनाशील अशा पूर्वगत मानवतावाद्याचा केलेला गौरव होय. मानवी कर्तृत्वाचें स्फूर्तिस्थान म्हणून कॉंतच्या सेवेला व्हाइटहेड गौरवितो; आणि यासाठींच अशा प्रकारचें थोर स्फूर्तिस्थान असलेल्या बेंथॅमसारख्या सामाजिक विचारवंतांच्या रांगेंत त्याला बसवितो. कॉंतचा ' मानवाचा धर्म ' म्हणजे त्याचा आधिभौतिकवादच असून त्याचा तात्त्विक पाया बहुतांशीं त्याज्य समजला गेला आहे हें व्हाइटहेडला मान्य आहे; तरी देखील व्यवहार्य तत्त्वें म्हणून त्यांचा जगांत अत्यंत मोठा प्रभाव पडला आहे असें त्याचें ठासून सांगणें आहे. हा गौरव कांहींसा अवास्तव आहे असें मी समजतों. त्याची दुसरी बाजू ध्यानांत घेतली म्हणजे व्हाइटहेडचा आरंभीचा सहकारी, बर्ट्रंड रसेल, यानें आपल्या ' पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाचा इतिहास ' या ग्रंथांत कॉंत व त्याचा आधिभौतिकवाद ज्या पद्धतीनें निकालांत काढला ती समर्थनीय वाटते. रसेलनें त्याकडे संपूर्ण दुर्लक्ष केलें आहे. प्रस्तुत ग्रंथांतील सूचींत देखील कॉंत किंवा आधिभौतिकवाद यांचा उल्लेख आढळत नाहीं. याचा अर्थ रसेलच्या मतानें आधिभौतिकवाद हें मुळीं तत्त्वज्ञानच नव्हे; आणि स्पिनोझा, ह्यूम, कांट, हेगेल यांच्या समवेत उल्लेख करण्याजोगा कॉंत हा तत्त्ववेत्ताहि नव्हे, या संपूर्ण अनुल्लेखाचा याहून अधिक अर्थ देखील होऊं शकतो. कारण, रसेलचा ' पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाचा इतिहास ' हा ग्रंथ केवळ तत्त्वज्ञानाचाच नव्हे तर कांहीं अंशीं सामाजिक विचारांचा देखील इतिहास आहे. यामुळेंच त्यामध्यें रसेल केवळ कार्ल मार्क्सचाच नव्हे तर बायरनचा देखील अंतर्भाव करूं शकला. उपयुक्ततावाद्यांसाठीं तो एक सबंध प्रकरण खर्ची घालतो, पण अगस्त कॉंतकडे मात्र पूर्ण दुर्लक्ष करतो.

ह्या अनुल्लेखांत कांहींसा दुर्विलास दिसून येतो. जॉर्ज संतायना यानें १९५३ सालीं पूर्वायुष्यांतील आठवणी ग्रथित करण्याच्या मनोभूमिकेंतून केलेल्या लेखनांत आपला स्नेही बर्टी (बर्ट्रंड रसेल) याला निसर्गदत्त गुणांचा ठेवा वाया घालविल्याबद्दल दोष दिला आहे. तो म्हणतो : " आपण किती थोर होऊं शकतों हें दाखविण्यासाठीं बर्टीला दोन मार्गांनीं पुढें जातां आलें असतें





अशी माझी कल्पना आहे..... दुसरा मार्ग म्हणजे बेकन, हॉब्ज्, स्पिनोझा वा अगस्त काँत यांच्यासारख्यांच्या उदाहरणानें दिसणारा मार्ग हा होय. त्यांच्या विचारांचें नव्हे पण त्यांच्या महत्त्वाकांक्षेचें अनुकरणच मला अभिप्रेत आहे. विज्ञाननिष्ठ तत्त्वज्ञानाची व्यापक व मोठ्या प्रमाणांत नव्यानें मांडणी करण्याचें कार्य तो (बर्टी) करूं शकला असता. आणि त्याला अवगत झालेलें विज्ञान हें कितीतरी पुढारलेलें असल्यानें त्याला हें कार्य बेकनपेक्षां अधिक चांगल्या प्रकारें करतां आलें असतें. ''

आणखी कांहीं मतें

लॉर्ड मोर्ले हा बीस्लीच्या मतें काँतचा अनुयायी नव्हे. त्यानें देखील विसाव्या शतकाच्या आरंभीं काँतचा अत्यंत मोठा गौरव केला आहे. सेंट्-सायमनच्या ऋणाविषयीं विचार करतांना तो म्हणतो : '' हें ऋण आपणाला दिसतें, तथापि तें कितीहि मोठें मानलें तरी त्याच्या योगानें, काँत हा एक प्रतिभाशाली स्वतंत्र विचारवंत आहे किंवा बौद्धिक आकलन, संगति व प्रभाव यांच्या दृष्टीनें त्याचें स्थान सेंट-सायमनपेक्षां अगणित पटींनीं श्रेष्ठ आहे, या म्हणण्याला मुळींच बाध येत नाहीं हेंहि स्पष्ट आहे. '' एन्सायक्लोपीडिया ब्रिटानिकाच्या १४ व्या आवृत्तींतील काँतच्या चरित्रविषयक टिप्पणींत ११ व्या आवृत्तींतील मोर्लेची नोंद उद्धृत करण्यांत आली आहे. त्यांत अनेक ब्रिटिश विद्वानांचीं मतें दिल्यानंतर, ''सामाजिक विकासक्रमाचें हें विश्लेषण मानवी बुद्धीची एक थोर निर्मिति म्हणून सतत समजलें जाईल, '' असा स्तुतिगर्भ अभिप्राय व्यक्त करण्यांत आला आहे.

१८९३ सालीं प्रसिद्ध झालेल्या आपल्या ' इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानाचा इतिहास ' या ग्रंथांत, फ्रेंच विचारवंतांचा विचार करतांना, रॉबर्ट फ्लिंटनें काँतला सर्वांत अधिक महत्त्व दिलें आहे. ज्ञानाच्या तीन अवस्थांचा, वा त्याच्या म्हणण्याप्रमाणें तीन स्थितींचा, सिद्धान्त विचारांत घेऊन तो केवळ सिद्ध झालेला नाहीं इतकेंच नव्हे तर त्यांत बराच गोंधळहि आहे असा निष्कर्ष त्यानें काढला आहे. कारण, काँतच्या लेखनांतच मुळीं त्याच्याविरुद्ध प्रतिपादन आढळतें.

अल्बिअन् डब्लू स्मॉल हा अमेरिकेंतील समाजशास्त्राच्या चार परंपरामान्य आधारस्तंभांपैकीं एक समजला जातो. अमेरिकेंतील समाजशास्त्राच्या विकासाचा व स्थानाचा विचार करतांना तेथील समाजशास्त्रानें काँतच्या मांडणीचा अनुनय केला हें म्हणणें त्यानें स्पष्टपणें नाकारलें आहे. अर्थात् त्याबरोबरच दुसरा एक आधारस्तंभ म्हणून गणला गेलेला समाजशास्त्रज्ञ लेस्टर एफ्. वॉर्ड यानेंच काय तो, आपल्या ' गतिशील समाजशास्त्र ' (Dynamic Sociology) या ग्रंथांत, काँतच्या समाजशास्त्रविषयक कांहीं विचारांचा मागोवा घेण्याचा प्रयत्न केल्याचेंहि त्यानें दाखविलें आहे. १८९० पर्यंत काँतकडे आदरानें पहाणारा वॉर्ड हा एकटाच होता; तथापि त्यानें देखील अनेक चुकांबद्दल काँतवर कठोर टीका केली आहे.

समाजशास्त्रज्ञ होण्यापूर्वी तत्त्वज्ञ म्हणून एल्. टी. हॉबहलस प्रसिद्ध होता. लंडन विद्यापीठांत समाजशास्त्राचा प्राध्यापक झाल्यानंतर त्यानें काँतच्या ज्ञानाच्या तीन अवस्थांच्या सिद्धान्ताविषयीं '' त्यांत पुष्कळच दुरुस्ती करणें आवश्यक आहे '' असा अभिप्राय व्यक्त केला आहे. या सिद्धान्ताविषयीं विचार करणारा दुसरा एक पंडित म्हणजे जे. टी. मर्झ हा होय. १९१४ सालीं लिहितांना त्यानें '' ज्ञानाच्या तीन अवस्थांचा सिद्धान्त '' (stages) या ऐवजीं '' तीन स्थितींचा सिद्धान्त '' (states) असा शब्दप्रयोग वापरला आहे. एका तळटीपेंत काँतनें या सिद्धा-

अनुक्रमणिका





न्ताची अनंत वेळां पुनरुक्ति केल्याचें तो सांगतो आणि त्या सिद्धान्ताचा उगम फिक्टे आणि सेंट् सायमनचा फ्रान्समधील एक स्नेही यांच्या विचारांत असल्याचें दर्शवितो. या सिद्धान्ताविषयीचें त्याचें मत यावरून स्पष्ट होतें. तथापि कॅांतच्या मानवी प्रगतीविषयींच्या विचारांचा हा सिद्धान्त ही मध्यवर्ती कल्पना होय हें त्यास मान्य आहे. कॅांतच्या एकूण तत्त्वज्ञानाचीं प्रमुख वैशिष्ट्यें हीं अगदीं साधीं आहेत असें त्याचें मत आहे; तथापि त्यांत विचारांना नवी चालना देणारीं स्थानें पुष्कळच आहेत. इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानाबद्दलच्या कॅांतच्या विचाराबद्दल त्याला केवळ आदर आहे इतकेंच नव्हे तर त्यांना मान देण्याची त्याची भूमिका आहे. प्रगतीच्या कल्पनेचा इतिहास सांगतांना जे. बी. ब्युरी यानें साहजिकच प्रगतीच्या नियमाची थोड्याबहुत निश्चित स्वरूपांत मांडणी करणारा पहिला अन्वेषक म्हणून कॅांतचा उल्लेख केला आहे. ज्यांनीं कॅांतच्या लेखनांतील एक अक्षरहि वाचलेलें नाहीं त्यांना देखील त्याच्या ज्ञानाच्या तीन अवस्थांचा सिद्धान्त परिचित आहे असें त्यानें या सिद्धान्ताचें वर्णन केलें आहे. कॅांतचें संकलन हें केवळ युरोपीय इतिहासालाच लागू होणारें आहे असा रास्त अभिप्रायहि त्यानें व्यक्त केला आहे. तथापि इतिहासाची उपपत्ती लावण्याच्या दृष्टीनें कॅांतचे आधिभौतिक नियम हे हेगेलच्या आध्यात्मिक वर्गवारीप्रमाणेंच निरुपयोगी होत असा त्यानें अखेरीस निर्णय दिला असून "तीन अवस्थांच्या सिद्धान्ताचा फोलपणा स्पष्ट झाला आहे" असें ठाम मत दिलें आहे.

तीन अवस्थांचा सिद्धान्त

तीन अवस्थांचा सिद्धान्त हा कॅांतच्या दृष्टीनें मानवी प्रगतीचा सिद्धान्त होय. 'आधिदैविक', 'आध्यात्मिक' आणि 'आधिभौतिक' या तीन अवस्थांनाच पर्यायानें 'काल्पनिक', 'अमूर्त' आणि 'वैज्ञानिक' अशा संज्ञा देण्यांत आल्या आहेत. या सिद्धान्ताच्या पुराव्याचा उगम दोन ठिकाणीं आढळतो; तिसरें स्थान हें तो सिद्ध करण्याच्या दृष्टीनें खऱ्या महत्त्वाचें नाहीं. हें तिसरें गमक म्हणजे या तीन अवस्थांचें तीन भिन्न सामाजिक परिस्थितीशीं आढळणारें सादृश्य हें होय. ज्या पद्धतीनें कॅांतनें हें सादृश्य प्रस्थापित केलें तिच्यावरून ज्ञानाच्या सामाजिक अधिष्ठानाविषयीं बोलण्यास अवकाश मिळतो हें खरें; पण या तीन अवस्था सर्वत्र लागू पडणाऱ्या आहेत असें मात्र त्यावरून दिसत नाहीं. दुसऱ्या पुराव्याचेंहि येथें विवेचन करण्याचें कारण नाहीं. येथें फक्त कॅांतला सर्वांत सबळ वाटणाऱ्या पुराव्याचाच विचार करावयाचा आहे. प्रत्येक शास्त्राच्या इतिहासांत या तीन अवस्थांचा क्रम दृष्टीस पडतो असें त्याचें निश्चित मत होतें हा तो पुरावा होय.

एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धांत जीवशास्त्रांच्या क्षेत्रांत डार्विनच्या खालोखाल टी. एच्. हक्स्लेचें स्थान होतें असें समजलें जातें. त्यानें १८५४ सालींच, निसर्ग-इतिहास-शास्त्राचें स्थान ठरविण्याच्या ओघांत, कॅांतच्या शास्त्रीय तर्कसंगति लावण्याच्या पद्धतींत कांहीं मूलभूत आंतर्विरोध दाखविले. पुढें १८८७ सालीं, विज्ञानाच्या प्रगतीचा आढावा घेत असतांना, प्रत्येक ज्ञानशाखेच्या विकासक्रमाबद्दलचीं आपलीं अनुमानें व तर्कसंगतीच्या दृष्टीनें अनुक्रमानें येणाऱ्या कॅांतप्रणीत ज्ञानाच्या तीन अवस्था विचारांत घेऊन कॅांतनें सांगितलेला विकासक्रम कोणत्याहि शास्त्रांत दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं असा एक निष्कर्ष काढला. याच शास्त्रज्ञानें यापूर्वी म्हणजे १८६९ सालीं देखील तीन अवस्थांच्या सिद्धान्ताला शास्त्रांच्या इतिहासांत मुळींच पुरावा मिळत नाहीं असें स्पष्टपणें म्हटलें होतें. याहि पुढें जाऊन स्वतः कॅांतनेंच 'प्रत्यक्षाश्रित तत्त्वज्ञान' या आपल्या ग्रंथाच्या चवथ्या खंडांत या विषयींचें आपलेंच विधान बव्हंशानें चुकीचें ठरविलें आहे असेंहि त्याचें म्हणणें होतें.

सिद्धान्ताची दुसरी बाजू

तीन अवस्थांच्या सिद्धान्ताच्या मान्यतेसाठीं आवश्यक पुराव्याचा विचार करतांना एक मुद्दा स्पष्ट होणें जरूर आहे. कॉंतनें प्रस्तुत सिद्धान्त हा केवळ शास्त्रांचा उद्गम व विकास यांना उद्देशूनच नव्हे तर व्यक्तीचें आणि सामाजिक वा गटाचें मन यांना उद्देशून देखील मांडला होता या गोष्टीकडे अनेकांचें दुर्लक्ष तरी होतें किंवा ती त्यांना पुरेशी समजली तरी नसावी असें म्हणावें लागतें. तो म्हणतो : ‘‘प्रस्तुत प्रकरणाच्या आरंभीं सांगितलेल्या मूलभूत सिद्धान्ताकडे वळल्यास सामाजिक परिस्थितिसंबंधीच्या सर्व विधानांचें सार अगदीं सुलभ रीतीनें सांगतां येईलसें मला वाटतें. तें म्हणजे तीन मूलत: भिन्न अशा आधिदैविक, आध्यात्मिक व आधिभौतिक विचारसरणी एकाच वेळीं उपयोगांत आणल्यानें या बाबतचा गोंधळ मुळांत निर्माण होतो हें होय. यांतील एकाच विचारसरणीचें सर्वत्र संपूर्ण आधिपत्य प्रस्थापित झाल्यास ठराविक स्वरूपाची समाजव्यवस्था अस्तित्वांत येऊं शकेल हें स्पष्ट आहे.... ’’ आणि पुन: ‘‘मानवी मनांतील या क्रांतीची (आधिदैविकाकडून आध्यात्मिक आणि आध्यात्मिकाकडून आधिभौतिक) यथार्थता तपासून पहावयाची झाल्यास, व्यक्तीच्या बुद्धिमत्तेचा विकास ध्यानांत घ्यावा म्हणजे, ती अप्रत्यक्ष पण स्पष्टपणें ध्यानांत येईल. व्यक्ति वा समाज यांच्या शिक्षणाचें आरंभस्थान एकच असल्या-कारणानें व्यक्तीच्या जीवनांतील निरनिराळ्या अवस्थांना समाजजीवनांत कालखंडांचें वा युगांचें स्वरूप प्राप्त होणें स्वाभाविक आहे. आपणांपैकीं प्रत्येकानें आपापल्या इतिहासाचें (जीवनाचें) मनन केल्यास निदान अधिक मूलभूत स्वरूपाच्या विचारांपुरतें तरी आधिदैविक अवस्थेंतील बालपण, आध्यात्मिक तारुण्य व आधिभौतिक प्रौढत्व अशा तीन अवस्थांतूनच तो क्रमानें जात असल्याचें दिसत नाहीं काय ?’’

तीन अवस्थांच्या सिद्धान्ताला शास्त्रांच्या इतिहासांत पुरावा आढळतो या कॉंतच्या विधानाचें खंडन करणाऱ्या हक्स्लेला देखील व्यक्तीच्या वा मानवजातीच्या बुद्धीच्या विकासाचा क्रम दर्शविणारा म्हणून तो सिद्धान्त विचारणीय वाटला. तथापि बुद्धीच्या विकाससंबंधीचें त्याचें विश्लेषण व आकलन यांना अनुसरून तो न्याय्य वा पुरेसा आहे हें मात्र त्याला मान्य नव्हतें.

मूलगामी विचार

तीन अवस्थांच्या सिद्धान्तद्वारा आपल्या सामाजिक प्रश्नांबाबत अत्यंत मूलगामी विचाराप्रत कॉंत येऊन पोहोचला होता असें वर उद्धृत केलेल्या त्याच्या विधानांवरून मला वाटतें. आणि हे सामाजिक प्रश्न सोडविण्याच्या प्रयत्नांतील त्यांचें मूलगामी स्वरूप हें पहिल्या महायुद्धानंतरच्या काळांतच अधिकाधिक स्पष्ट झालें आहे. सामाजिक नीति व तंत्रविद्या, सामाजिक आणि मानसिक शास्त्रें व भौतिक आणि जीवशास्त्रें, सामाजिक कृति व मूलगामी विचार यांतील अंतर हें मुख्यत्वें बुद्धिवादाची विविध प्रमाणांत साक्ष देणाऱ्या मानवी मनांतील निरनिराळ्या पातळींचाच परिणाम होय हें सर्व विचारी माणसांच्या ध्यानांत यावयास हवें होतें. जाणीवेनें भरलेलें मन हें संपूर्ण मन नव्हे हें फ्रॉइडनें कायमचें सिद्ध करून टाकलें आहे. आणि मनाच्या या पातळी वा विभागाच्या बरोबरच त्याच्या नियंत्रणाखालीं नसलेल्या अन्य पातळीवरील वा विभागांचे कार्य सतत चालू असतें हेंहि त्यानें स्पष्ट केलें आहे. फ्रॉइडनें देखील या जाणीवयुक्त मनाच्या पातळी व्यतिरिक्त अन्य दोनच पातळींचा उल्लेख करावा हा एक विचित्र योगायोगच म्हटला पाहिजे. आणि कॉंतनें दिलेल्या संज्ञा संपूर्णतया भिन्न असल्या तरीदेखील त्यानेंहि अशा तीनच पातळींचा वा अवस्थांचा उल्लेख केला आहे; आणि त्यानें सांगितलेलीं त्याचीं कार्यें मात्र फारशीं भिन्न

अनुक्रमणिका





नाहींत. शेवटच्या अवस्थेचें कार्य आणि फ्रॉइडच्या जाणीवयुक्त मनाचें कार्य ही एकत्र होत.

आजच्या युगांतील सामाजिक प्रश्न हा मूलत: मानवी मनांतील या विभिन्न पातळींचाच परिणाम होय हा विचार प्रथम जेम्स हार्वे रॉबिन्सन यांनीं आपल्या 'मनोरचनेची निर्मिती' (The Mind in the Making) या ग्रंथांत १९२१ सालीं पुढें मांडला. याचा एच्. जी. वेल्सवर इतका परिणाम झाला कीं, १९२३ सालीं त्याच्या प्रस्तावनेसहित या ग्रंथाची इंग्लंडमध्यें पुन: आवृत्ति प्रकाशित झाली. "सुसंस्कृत माणसाच्या मनाखालीं चार ऐतिहासिक पातळींवरील मन दडलेलें आहे— पशूचें मन, बालमन, रानटी अवस्थेंतील मन, आणि परंपरागत मन," या त्या चार अवस्था होत, असा निष्कर्ष रॉबिन्सननें काढला आहे. तथापि या चार पातळी सांगितल्यानंतर त्यानें प्रत्यक्ष ऊहापोह मात्र तिनांचाच केला आहे: (१) जीवसृष्टीपासूनचा आपला वारसा, (२) रानटी अवस्थेंतील मन, आणि (३) चिकित्सक विचारपद्धति.

कॉंतनें तीन अवस्था वा स्थितीच्या सिद्धान्ताच्या या बाजूचें विशेष विवरण केल्याचें दिसत नाहीं. तथापि आजच्या सामाजिक प्रश्नाच्या मूलभूत कारणांना वाचा फोडण्याचें, त्याचा सिद्धान्त हें सदोष कां होईना पण महत्त्वाचें साधन बनलें याबद्दल त्याच्यानंतरच्या समाजशास्त्रज्ञांना समाधानच वाटलें पाहिजे.

कॉंतचा दुसरा मूलभूत सिद्धान्त

कॉंतनें मांडलेला दुसरा मूलभूत सिद्धान्त म्हणजे शास्त्रांच्या वर्गवारीचा व तर्कसंगतीनुसार लावावयाच्या क्रमाचा सिद्धान्त हा होय. या सिद्धान्तानुसारच त्यानें समाजशास्त्राचे दोन प्रकार सांगितले आहेत. पहिला म्हणजे मर्यादित वा योग्य अर्थानें ज्यास समाजशास्त्र म्हणतां येईल तो, व दुसरा म्हणजे अधिक व्यापक वा भव्य अर्थानें समाजशास्त्र. गणितशास्त्रापासून आरंभ होऊन तत्कालीन समाजांत जीवशास्त्र वा शारीरधर्मशास्त्रापर्यंत जाणारी शास्त्रमालिका त्यानें 'समाजशास्त्र' या 'सर्वोच्च' शास्त्रापर्यंत पुढें नेली. या मालिकेंत आपण सर्वसामान्य (general), सरल अमूर्त घटनांपासून अखंडितपणें अत्यंत वैशिष्ट्यपूर्ण, गुंतागुंतीच्या व मूर्त घटनांकडे जात असतो असें त्याचें म्हणणें आहे. त्याचप्रमाणें शास्त्रांतील विषयाचा स्वभावधर्मच असा आहे कीं, त्यांतून समाजशास्त्राकडे जाण्याची गरज निर्माण व्हावी असाहि दावा त्यानें केला आहे. अर्थात् प्रथमच हें ध्यानांत ठेवलें पाहिजे कीं सर्व मानवी ज्ञानाचा आढावा घेण्याचा कॉंतचा हेतु नव्हता. त्याचा फक्त शास्त्रांशींच (sciences) संबंध होता. आणि त्याच्या लेखनांतील संदर्भावरून तत्पूर्वीच्या दोनशें वर्षांच्या काळांत सर्व मानवी ज्ञानाची मांडणी व वर्गवारी करण्याचे प्रयत्न त्याला केवळ माहीत होते इतकेंच नव्हे तर त्यानें त्यासंबंधीं बराच विचार केला होता असें दिसून येतें. बेकन व द लँबर्त यांची कोशमय रचना मूलतःच सदोष होती असें निश्चित मत त्यानें दिलें आहे.

हर्बर्ट स्पेन्सर यानें १८५४ सालीं लिहिलेल्या 'विज्ञानाचा उगम' या निबंधांत कॉंतच्या वर्गवारीवर टीका केली आहे. आणि त्यानें स्वत: विविध शास्त्रांचा क्रम न लावतां त्यांची वर्गवारी केली आहे. त्याच वर्षी निसर्ग-इतिहासाच्या शास्त्रांचें शैक्षणिकदृष्ट्या महत्त्व सांगण्यासाठीं दिलेल्या एका व्याख्यानांत टी. एच्. हक्स्ले यांनीं विज्ञानाची व्याख्या केली. तो म्हणतो: विज्ञान म्हणजे अन्य कांहीं नसून **केवळ साक्षेपी व संघटित सामान्यज्ञान होय**[२]. विज्ञान व सामान्यज्ञान यांतील फरक म्हणजे एखादा कसलेला योद्धा व नव्यानें

२ ठळक मजकूर प्रा. गो. स. तुर्वे यांच्या सूचनेवरून





भरती झालेला रंगरूट यांच्यांतील फरकासारखाच आहे." या व्याख्यानांतच एकदोन ठिकाणी तळटीपांत कॉंतनें केलेल्या वैज्ञानिक पद्धतीच्या स्पष्टीकरणावर टीका करण्यांत आली आहे.

१८६८ सालीं टी. एच्. हक्स्लेनें दिलेलें एक मोठें प्रवचन पुढें 'जीवाचें जड अधिष्ठान' (The Physical Basis of Life) या मथळ्याखालीं प्रसिद्ध झालें. या प्रवचनांतील विवेचनावर कॉंग्रेसनें कठोर टीका केल्यामुळें १८६९ सालीं हक्स्लेनें त्याला उत्तर दिलें व तें "प्रत्यक्षाश्रित तत्त्वज्ञानाचीं वैज्ञानिक अंगें (Scientific Aspects of Positivism) या नांवानें पुढें प्रसिद्ध झालें. त्यांत कॉंतच्या विचारांचा परामर्श घेतांना त्यानें लावलेल्या शास्त्रांच्या वर्गवारींत हक्स्लेनें अनेक आंतर्विरोध दाखविले आहेत. व कॉंतप्रणीत शास्त्रांच्या क्रमाविषयीं तो म्हणतो : "शास्त्रांचा ऐतिहासिक विकास व कॉंतच्या क्रमांतील त्यांचें स्थान यांचा परस्परांशीं मुळींच संबंध नाहीं हें स्पेन्सरनें आपल्या 'विज्ञानाचा उगम' या निबंधांत इतक्या पूर्ण व स्पष्टपणें दाखविलें आहे कीं त्याच्या म्हणण्याची पुनरुक्ति करण्यांत वेळ दवडण्याचें मला मुळींच कारण नाहीं." आणि त्यानंतर शास्त्रांची स्पेन्सरनें केलेली वर्गवारी त्यानें सामान्यतः मान्य केली आहे, कारण, "सखोल विचार, निश्चित ज्ञान व स्पष्ट भाषेंतील मांडणी" हा तिचा आधार आहे.

कार्ल पिअरसन यांनें १८९२ सालीं प्रसिद्ध केलेल्या आपल्या 'विज्ञानाचें व्याकरण' (The Grammar of Science) या ग्रंथांत शास्त्रांच्या वर्गवारीविषयक चर्चेला एक सबंध प्रकरण दिलें आहे. आणि त्यांत त्यानें बेकन, कॉंत व स्पेन्सर यांनीं केलेल्या वर्गवारीचा परामर्श घेतला आहे. त्याचा सर्वसाधारण निष्कर्ष त्याच्याच शब्दांत पुढीलप्रमाणें देतां येईल : "कॉंतनें निर्माण केलेली ज्ञानाची शिडी (शास्त्रांचा क्रम) ही एक सर्वस्वीं काल्पनिक मांडणी असून त्याच्या 'प्रत्यक्षाश्रित समाजव्यवस्था' या ग्रंथांतील अन्य लेखनाप्रमाणेंच आधुनिक शास्त्रांच्या दृष्टीनें अगदीं कुचकामाची आहे." तथापि तरी देखील "आधुनिक वैज्ञानिक दृष्टिकोण ज्यांना आकलन झालेला नव्हता किंवा ज्यांच्यापर्यंत पोहोचणें कठीण होतें अशा अनेकांना सर्व ज्ञान हें अनुभवावर आधारलेलें आहे हें शिकविल्याबद्दल आणि त्यांत यश मिळविल्याबद्दल" त्यानें कॉंतचें ऋण मान्य केलें आहे. पिअरसनच्या लेखनावरून कॉंतनें केलेली शास्त्रांची वर्गवारीच नव्हे तर त्यानें लावलेला शास्त्रांचा तर्कसंगतिनुसार क्रम हा देखील सदोष व अग्राह्य असल्याचें दिसून येतें. त्यानें स्पेन्सरप्रणीत वर्गवारीच योग्य ठरविली आहे. कारण "तिच्यांत शास्त्रांच्या क्रमाला प्रत्यक्षाश्रित तत्त्वज्ञानातील जिन्याच्या कल्पनेऐवजीं, मुळांतील बेकनची एकाच मुळापासून वाढून विविध शास्त्रांच्या रूपानें विस्तार पावणाऱ्या वृक्षाची कल्पना आधारभूत म्हणून घेतली आहे." अर्थात् टी. एच्. हक्स्लेप्रमाणें स्पेन्सरची वर्गवारी त्यानें उचलून धरली आहे असा मात्र याचा अर्थ नव्हे. उलट केवळ कॉंतच नव्हे तर त्याच्या आधीं बेकन व नंतर स्पेन्सर हे दोघेहि या कार्यांत अयशस्वी झाले आहेत असें त्याचें मत आहे. तथापि प्रथम मानवी ज्ञानाचा बेकनप्रणीत तक्ता तो मांडतो आणि नंतर कॉंत व स्पेन्सर यांच्या मांडणीकडे दुर्लक्ष करून आपली स्वतःची वर्गवारी तक्त्याच्या रूपानें मांडतो.

आपल्या विचारांवर होणाऱ्या महत्त्वपूर्ण अधिकृत टीकेकडे दुर्लक्ष करावयाचें आणि आपल्याच मार्गानें पुढें जावयाचें हें कॉंतवादाच्या अनुयायांचें एक डोळ्यांत भरण्याजोगें वैशिष्ट्य आहे. आणि तें फ्रेड्रिक हॅरिसन या कट्टर कॉंतवाद्यांत इतरांपेक्षां कितीतरी अधिक प्रमाणांत व्यक्त झालें आहे. १९१० सालीं लंडनच्या 'सोशॉलॉजिकल सोसायटींत' अध्यक्ष या नात्यानें बोलतांना त्यानें हर्बर्ट स्पेन्सरप्रणीत शास्त्रांच्या वर्गवारीवर जुजबी टीका केली





आणि कॉंतची वर्गवारी उचलून धरली. पिअरसनच्या टीकेचा त्यानें उल्लेखहि केला नाहीं मग हक्स्लेनें कॉंतच्या वर्गवारीवर ओढलेल्या कोरड्यांचें तर नांवच नको. आणि कॉंतनें वापरलेल्या क्रम वा उतरंड या कल्पनेच्या महत्त्वाचा तर त्याला गंधहि नव्हता.

अमेरिकन समाजशास्त्राच्या चार बड्या आधारस्तंभांपैकीं फ्रँकलिन गिडिंग्ज हा एक होय. आपल्या व्यावसायिक आयुष्याच्या उत्तरार्धात म्हणजे १९२२ सालीं त्यानें कॉंतचे कांहीं विचार चर्चेसाठीं पुढें आणले. यांतील एक म्हणजे विविध शास्त्रें, त्यांचा क्रम व त्यांचे परस्परांशीं संबंध याबद्दलचा विचार होय. शास्त्रांबाबतची कॉंतची उतरंडीची कल्पना गिडिंग्जनें सर्वसाधारणपणें मान्य केली तो म्हणतो: "ज्ञानाच्या विकासामुळें कॉंतनें लावलेला शास्त्रांचा क्रम सुधारणें व त्यांत नवीं शास्त्रें अंतर्भूत करणें आवश्यक झालें आहे. आतां हा क्रम पुढील प्रमाणें देतां येईल: गतिशास्त्र (Mechanics), विद्युत् पदार्थविज्ञान (electro-physics), विद्युत् रसायनशास्त्र (electro-chemistry), रसायनशास्त्र, उष्णतागतिशास्त्र (Thermo-dynamics), ज्योतिषशास्त्र (Astronomy), भूगर्भशास्त्र (Geology), जीवशास्त्र (Biology), मानसशास्त्र, मानवजातिशास्त्र (Anthropology), मानववंशशास्त्र (Ethnology), पुरातनवस्तुशास्त्र (Archaeology), इतिहास आणि समाजशास्त्र. समाजशास्त्रज्ञानें शास्त्रांची वर्गवारी व क्रम ध्यानांत घेण्याचा हा अखेरचाच प्रसंग होय.

शास्त्रांच्या वर्गवारी व क्रमाबद्दल कॉंतवर टीका करतांना हायेकचा मुख्य आक्षेपदेखील त्यांतील समाजशास्त्राच्या स्थानाबद्दलच आहे. त्याचें म्हणणें इतकेंच कीं समाजशास्त्र हें पदार्थविज्ञानावर अवलंबून नाहीं आणि त्याचा विकास होऊन प्रत्यक्षाश्रित तत्त्वज्ञान निर्माण होण्याची तें वाटहि पहात नाहीं. त्याचप्रमाणें शास्त्रांच्या उतरंडीच्या मुळाशीं असलेल्या कॉंतच्या विचारसरणींतील एक आंतर्विरोधहि त्यानें दाखविला आहे. तो म्हणजे या सिद्धान्ताप्रमाणें एकीकडे मानवी मन हें अत्यंत अपूर्णावस्थेंत आहे तर दुसरीकडे आपलें नियमन व सुधारणा करण्याचें अपूर्व सामर्थ्य त्याच्याठिकाणीं आहे हा होय.

तात्पर्य, शास्त्रांची वर्गवारी करण्याचे, त्यांच्यांत शक्य तर तर्कसंगति प्रस्थापित करण्याचे आणि त्यांची सामान्यत: अस्तित्वांत असलेली सामाजिक उतरंड सांगण्याचे प्रयत्न हे सर्वथैव निरुपयोगी होत असें समजण्याचें कारण नाहीं.

तर्कसंगति व रिचर्ड्स

शास्त्रांची तर्कसंगति लावण्याचें कार्य हें एक कठीण कार्य आहे, तथापि ॲरिस्टॉटलच्या काळापासून पश्चिम युरोपच्या इतिहासांत अनेक वेळां तसा प्रयत्न झाला यावरून त्याचें आकर्षण स्पष्ट होतें. अलीकडे शास्त्रज्ञ वा तत्त्वज्ञ यांच्यापैकीं कोणीहि तसा प्रयत्न केला नाहीं हें खरें. तरी देखील अगदीं अलीकडे म्हणजे १९५४ सालीं आय्. ए. रिचर्डस् सारख्या मूलगामी विचारवंतालादेखील संकलित दृष्टिकोण प्राप्त व्हावा यासाठीं तसें करण्याची गरज वाटली. अशाप्रकारचे प्रयत्न उपयुक्त होत हीच गोष्ट यावरून दिसून येते.

रिचर्डस्नें शास्त्रांचा पुढीलप्रमाणें क्रम लावला आहे. गणितशास्त्र, पदार्थविज्ञान, रसायनशास्त्र, जीवशास्त्र, समाजशास्त्र, मानसशास्त्र, मानवजातिशास्त्र, काव्यशास्त्र आणि तर्कशास्त्र (Dialectic). आणि या क्रमाच्या आधाराचें स्पष्टीकरण करतांना तो लिहितो: "या क्रमाचें अधिकाधिक गुंतागुंतीचा विषय आणि विश्वाचा इतिहास वा विकासतत्त्व यांशीं आढळणारें साधर्म्य हें केवळ यदृच्छया आढळत नाहीं. याशिवाय, असें म्हणतां येईल कीं जसजसे





आपण अधिकाधिक गुंतागुंतीच्या विषयाकडे जातो तसतसें ज्ञानप्राप्तीचें साधन वा उपकरण म्हणून मनाचें कार्य वाढत जातें." आपल्या समाजशास्त्राला या नऊ शास्त्रांच्या क्रमांत मानाचें सर्वोच्च स्थान मिळण्याऐवजीं मधलें स्थान मिळालेलें पाहून काँतचा आत्मा तळमळेलच! तथापि इथेंच हें संपत नाहीं. कारण रिचर्डस् यानंतर म्हणतो कीं, "तर्कशास्त्र हें जरी सर्वोच्च ज्ञानक्षेत्र असलें तरी तत्त्वज्ञान हाच खरा त्याचा अन्यक्षेत्रांशीं संबंध जुळविणारा मुखत्यार होय (Diplomatic Agent)." विविध ज्ञानशाखांची तर्कसंगति देखील तात्कालिक गरजा किंवा सामाजिक अरिष्टामुळें निर्णीत होते हें या मूल्यभावनावरून स्पष्ट होतें.

व्यापक, संकलित दृष्टिकोण म्हणून रिचर्डस्नें तत्त्वज्ञानाचा उल्लेख केला आहे; आणि तसें करतांना कोणत्याना कोणत्या तरी स्वरूपांतील विज्ञानाचें तत्त्वज्ञान वा निदान शास्त्रांचा तुलनात्मक अभ्यास हाच विषय त्याला अभिप्रेत असल्याचेंहि स्पष्ट आहे. कारण दुसऱ्या एका निबंधांत त्यानें सहमतसाधनाच्या आधुनिक पद्धतींचा सत्ता बळकाविण्यासाठीं होत असलेला उपयोग हें एक सांस्कृतिक अरिष्ट मानलें असून त्याबद्दल खेद व्यक्त केला आहे. आणि विज्ञान व मानवी ध्येयसृष्टीला आकार देणारें साहित्य यांच्या परस्पर विनिमयांतून किंवा त्याच्याच शब्दांत सांगायचें झाल्यास ज्यामध्यें या दोन्ही क्षेत्राचा अंतर्भाव होऊं शकेल असें एखादें नवें विचारसाधन निर्माण झाल्यानेंच हें अरिष्ट टळूं शकेल, असें तो सांगतो.

विज्ञानाचा इतिहास व तत्त्वज्ञान

पाश्चात्त्य बुद्धिवाद्यांची विज्ञानाचा इतिहास व तत्त्वज्ञान याविषयीं आस्था दर्शविणारे विज्ञानाच्या इतिहासाबद्दलचे ग्रंथ पहिल्या महायुद्धानंतर लवकरच प्रकाशित होऊं लागलेले दिसतात. सुबुद्ध वाचकाला विज्ञानाच्या मूलभूत तत्त्वांचा परिचय करून देणें आणि विविध शास्त्रीय क्षेत्रांत कार्य करणाऱ्या शास्त्रज्ञांना शास्त्रांच्या पारस्परिक संबंधांची व आपल्या जबाबदारीची जाणीव देणें हा या ग्रंथांचा हेतु होता. लवकरच केंब्रिज विद्यापीठानें एकदां घालवून दिलेल्या बर्ट्रँड रसेलला नव्यानें निर्माण केलेली 'विज्ञानाचें तत्त्वज्ञान' या विषयाची प्राध्यापकाची जागा घेण्यास पाचारण केलें. तथापि तो परत आला नाहीं; आणि मला वाटतें ती जागा तशीच राहिली व या विषयाचें अध्यापन सुरू झालें नाहीं. तथापि त्यानंतर अनेक शास्त्रज्ञांनीं केवळ विज्ञानाचा वा शास्त्रीय विचारांचा इतिहास नव्हे तर विज्ञान म्हणजे काय, त्याचें सामाजिक स्थान कोणतें इत्यादि विषयावरहि ग्रंथरचना करावयास आरंभ केला. विशेष तपशिलांत न शिरतां सुप्रसिद्ध शास्त्रज्ञ व प्रशासक जेम्स. बी. कोनँट यांच्या "आधुनिक विज्ञान व आधुनिक मानव" या पुस्तकाची उदाहरणादाखल मला निवड करतां येईल. हें प्रथम १९५२ सालीं प्रसिद्ध झालें आणि १९५४ पर्यंत त्याचीं तीन पुनर्मुद्रणें झालीं. बर्ट्रँड रसेलचें "पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाचा इतिहास" हें कोनँटच्या पुस्तकापेक्षां अधिक लोकप्रिय ठरलेलें पुस्तक प्रथम १९४६ सालीं प्रकाशित झालें आणि १९५४ सालीं त्याचें चौथें पुनर्मुद्रण झालें. हें जरी विज्ञान, त्याचा इतिहास वा त्याचें तत्त्वज्ञान या विषयावरील पुस्तक नसलें तरी त्याचा हेतु वरीलसारखाच असल्यानें त्याचें स्थान धर्मशास्त्र व विज्ञान यांच्यामध्यें आहे. तत्त्वज्ञानामध्यें "विश्वाच्या स्वरूपाविषयींचा सिद्धान्त" आणि "उत्तम जीवनपद्धतीसंबंधीची नैतिक वा राजकीय विचारसरणी" या दोहोंचाहि अंतर्भाव होतो; आणि त्यामुळेंच त्याच्या पद्धतींत वैज्ञानिक सत्यप्रियतेचे कांही भाग समाविष्ट केले गेले आहेत. "कलहप्रवृत्त करणाऱ्या दुराग्रहानें भरलेल्या वातावरणांत एकत्र जोडणाऱ्या थोड्याशा महत्त्वाच्या दुव्यांपैकीं हा एक होय."





विज्ञानाचा इतिहास व तत्त्वज्ञान यांचा अभ्यासक्रम सुरू करण्याचा व प्राध्यापकपद निर्माण करण्याचा प्रयत्न १९२० पर्यंत जरी यशस्वी झाला नसला तरी तो पूर्णतया नष्टहि झाला नाहीं. उलट केंब्रिज विद्यापीठाच्या "नॅचरल सायन्सेस ट्रायपॉस" मध्यें पहिल्या भागांत त्याला स्थान मिळालें असून प्रस्तुत परीक्षेस बसणाऱ्या उमेदवारास या विषयाचा १९५५-५६ मध्यें अर्धा पेपर घेणें शक्य झालें आहे. लवकरच त्यास पूर्ण विषय म्हणून स्थान मिळेल हेंहि उघड आहे. लंडन विद्यापीठांत तर या आंदोलनाची याहूनहि अधिक प्रगति झाली आहे. तेथें विज्ञानाचा इतिहास व तत्त्वज्ञान या क्षेत्रांत संपूर्ण पदवी, एम्. एस्. सी., ही संपादन करतां येते. या अभ्यासक्रमांतील एक शीर्षक, "इतिहास, विज्ञान व तत्त्वज्ञान यांच्या अध्ययनपद्धती व परस्पर संबंध," असें आहे.

काँतचें द्रष्टेपण

या सर्व घडामोडी ध्यानांत घेतल्या म्हणजे हायेकप्रमाणें काँतच्या वैचारिक दोषांची टर उडविण्याऐवजीं त्याच्या थोर द्रष्टेपणाची प्रशंसा करणेंच योग्य ठरतें. काँतच्या प्रत्यक्षाश्रित तत्त्वज्ञानाचें उद्दिष्ट विज्ञानाचा इतिहास व तत्त्वज्ञान बनणें हेंच होतें; आणि तें देखील त्याला दिसलेलें बौद्धिक अरिष्ट टाळण्यासाठींच. काँत म्हणतो : "गरज असेल तर ती एक नवें मोठें विशिष्ट ज्ञानक्षेत्र निर्माण करण्याची, कीं ज्यांत शास्त्रांच्या सामान्य निष्कर्षांचें अध्ययन होऊं शकेल. भौतिकशास्त्राच्या एखाद्या विशिष्ट शाखेचें अध्ययन करण्यांत गढून जाण्याऐवजीं विविध शास्त्रांच्या आजच्या अवस्थेचें योग्य अध्ययन करूं शकतील अशा तऱ्हेचें व्यवस्थित शिक्षण घेतलेले शास्त्रज्ञ आपणांस हवे आहेत.... माणसांचा हा एक नवा वर्गच निर्माण होईल (त्यांच्या विचारप्रणालिकेची इतर शास्त्रपटूंकडून चिकित्सा होईलच) कीं, ज्यांचें विशिष्ट व कायमचें कार्यच मुळीं प्रत्येक नव्या शोधाचे सामान्य ज्ञानरचनेशीं संबंध जुळविण्याचें! असें झालें म्हणजे तपशीलाकडे अत्यधिक लक्ष पुरविल्यामुळें ज्ञानाचें संपूर्ण स्वरूपांत अवलोकन करण्यांत अडचण निर्माण होणार नाहीं व तशा भीतीचें कारणहि शिल्लक रहाणार नाहीं."

हिंमत पाहिजे

समजा कीं, उद्यां जर भारतानें अंतर्गत व्यवस्थेपुरतें थोडेसें सैन्य ठेवून बाकीचें कमी केलें तर काय होईल? दोन गोष्टी होऊं शकतात. एक अशी कीं, पाकिस्तान भारतावर एकदम हल्ला करील आणि दुसरी म्हणजे पाकिस्तानची भीति कमी होईल आणि त्यामुळें तोहि आपलें सैन्य कमी करील. दोन्ही गोष्टींत नुकसान नाहीं. सैन्य कमी केल्यानें खर्चहि कमी होईल. अंतर्गत व्यवस्थेसाठीं लागणाऱ्या सैन्यावर सुमारें २० कोटी खर्च होईल आणि बाकीचे १८० कोटी रुपये गरीबांच्या सेवेसाठीं उपयोगी पडतील. त्यायोगें येथील लोक मजबूत बनतील. मग पाकिस्ताननें जर समजा हल्ला केलाच तर त्याच्याविरुद्ध सर्व जगाची सदसद्विवेकबुद्धि उभी राहील. इंग्लंड काय कमी बलवान् होतें? आणि त्या मानानें इजिप्त केवढें! पण इंग्लंड टिकूं शकलें नाहीं. अशा रीतीनें जगाची सहानुभूति भारताला मिळेल. येथील लोकहि धैर्यहीन बनणार नाहींत. अशा अवस्थेंत पाकिस्तान कांहीं या देशाला दडपूं शकणार नाहीं. लोक त्याच्याशीं असहकार करतील. म्हणून दोन्हीहि परिस्थितींत कांहीं नुकसान नाहीं. असें जर होईल तर एक फार मोठें उदाहरण जगापुढें राहील आणि भारताची नैतिक शक्ति पुष्कळच वाढेल. पाकिस्तान जर आपलें सैन्य कमी करील तर त्याचाहि खर्च वांचेल. भारताची आणि पाकिस्तानची दोघांचीहि नैतिक शक्ति वाढेल. दोघांत प्रेम निर्माण होईल, जगापुढें एक नमुना राहील. दोघे एकरूप बनतील. असा निश्चय करून जर भारत आपली सेना कमी करील, तर भारतांत सर्वोदयाचें खरेखुरें कार्य होईल.

केरळ — आचार्य विनोबा

३।८।१९५७





प्रा. सदाशिव आठवले

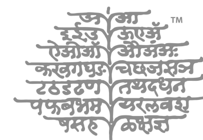
प्रत्यक्षमेव प्रमाणम्

[नवभारतच्या एका मागील अंकीं "ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत् ।" ह्या मथळ्याखालीं प्राचीन भारतांतील सुप्रसिद्ध चार्वाक दर्शनांतील सामाजिक तत्त्वज्ञानाची बाजू दाखविण्याचा अल्पसा प्रयत्न केला. त्या दर्शनाचीं इतर अंगेंहि अतिशय महत्त्वाचीं आहेत. प्रस्तुत लेखांत चार्वाकीय तर्कशास्त्राचा आढावा घ्यावयाचा आहे.— लेखक]

चार्वाकदर्शनाचें स्वरूप

जीवनाचा अर्थ काय ? जीवनाचा हेतु काय ? आपण कां जगायचें ? जगून काय करायचें ? मी आणि माझ्या भोंवतालचें चराचर जग यांचा संबंध काय ? मी कुठून आलों ? कुठें जाणार आहे ? भोंवतालचें जग कोठून आलें ? ह्या सर्वांचा निर्माता कोण ? ह्याला कोणी निर्माता, नियंता आहे काय ? असलाच तर तो कोण, कुठचा ? त्याचा माझा संबंध काय ? असले प्रश्न बुद्धिमान् मानवाला अनादिकालापासून आजतागायत पडत राहिले आहेत. अनेकांनीं आपापल्या कुवतीप्रमाणें त्यांचीं उत्तरेंहि शोधून काढलीं आहेत. ह्या प्रश्नांचा कदाचित् कोणत्याहि देशांत, कोणत्याहि काळीं झाला नसेल इतका प्रचंड ऊहापोह प्राचीन भारतानें केला आहे. महर्षींची ती ज्ञानपिपासा, ती निष्ठा, ती तळमळ आणि ती तपश्चर्या पाहून मान वांकवावी. पण म्हणून त्यांनीं म्हटलें तें मान्य करावें असें नाहीं; तें तपासून, पारखूनच घेतलें पाहिजे. विचाराचें नाणें नेहमीं वाजवून घ्यायचें असतें. थोरामोठ्यांनीं दिलेलीं नाणींसुद्धां अनेकदां बद्द वाजतात. म्हणूनच प्राचीन विचारवंतांच्या प्रतिभेला आणि परिश्रमाला प्रणाम करावा हवा तर; पण तरीहि त्यांचा शब्द प्रमाण मानणें बरोबर नाहीं. आणि गंमत अशी कीं, हीहि दृष्टि भारतीयांना एका प्राचीन भारतीय दर्शनानेंच दिली आहे. तें म्हणजे चार्वाकदर्शन होय.

सर्व दर्शनकार विश्वव्यवस्थेचें कोडें सोडवायला निघाले होते. जीवनाचें ध्येय शोधीत होते. प्रश्न उपस्थित करून त्यांचीं उत्तरेंहि त्यांनीं दिलीं. तीं उत्तरें त्यांनीं कशीं काढलीं ? तींच उत्तरें कशी आलीं ? प्रत्येक दर्शनाचीं गणितें सोडविण्याची एक एक रीत होती. ती रीत किंवा ती पद्धति हेंच त्यांचें तर्कशास्त्र किंवा प्रमाणशास्त्र. प्रत्येक दर्शनकारानें आपले निर्णय सांगितले आहेत आणि त्या निर्णयाप्रत आपण कसे पोंचलों ती तर्कपद्धतीहि प्रतिपादिली आहे. अशा प्रतिपादनांतून अनेक ठिकाणीं अचाट बुद्धिसामर्थ्यहि दिसून येतें. तथापि आधुनिक शास्त्रीय दृष्टिकोनांतून जेव्हां आपण एक एक दर्शन पाहूं लागतो तेव्हां हे दर्शनकार कुठेंतरी घसरत आहेत, कुठेंतरी दुराग्रह धरीत आहेत, कुठेंतरी अडकत आहेत, कुठेंतरी उगाच शरण जात आहेत असे कांहींसे प्रकार बघायला मिळतात आणि ह्यालाहि अपवाद म्हणजे चार्वाकदर्शनच !





सर्वांची बौद्धिक गुलामगिरी

प्रमाणशास्त्रांचा[1] अगदीं कसून अभ्यास करणारे नैयायिक घ्या. ते प्रत्यक्षप्रमाण मानतात, अनुमान-प्रमाण मानतात, उपमान मानतात आणि श्रुतिवचनहि मानतात ! वेदांचा शब्द हा एक पुरावाच. फार मोठा खोडून न काढतां येण्यासारखा तो एक मुद्दा. वैशेषिकांना श्रुतिस्मृतिऋषिप्रणीत निरूपण मान्य आहे. सांख्यांनीं बरीच मजल मारून ईश्वराची सत्ता मानलीच पाहिजे कीं काय अशी पृच्छा केली; परंतु वाक्यवाक्य प्रमाण मानलेंच; वेद अपौरुषेय असल्याची घोषणा त्यांनीं केलीच. वेद हे ईश्वरकृत अतएव प्रमाण असें योगदर्शनकारहि ठासून सांगतात आणि योगानें आलेलें अंतर्ज्ञान हें तर अगदीं शंकातीतच. मीमांसक तर वेदांत शब्दागणिक सामर्थ्य भरून राहिलें आहे असा आग्रह धरणारे. ह्या सर्व दर्शनांच्या अनेक शाखा-उपशाखा-नानापंथ, नाना मतें—पण वेदांपलीकडे जायचें नाहीं ह्यावर सर्वांचा सारखाच कटाक्ष. प्रत्यक्षांत वेदांत नसलेले विषय प्रतिपादतील, नकळत वेदविरुद्ध वचनहि बोलतील; पण सारखें म्हणत राहतील कीं, " आम्हांला श्रुति अक्षरशः प्रमाण. " बुद्धिवादाचा मोठा आव आणणारे शंकराचार्य 'पाणी उष्ण आहे असें हजारों श्रुतींनीं सांगितलें तरी आम्ही मानणार नाहीं ' अशी गर्जना करतील, पण श्रुतीप्रामाण्याचा जयघोष चालूच ठेवतील. आचार्यांनी काय वेदांतील प्रत्येक वचन तर्काच्या कसोटीवर घासून पाहिलें आहे ? आणि पाणी उष्ण आहे हें जरी नसलें तरी तितकेंच असत्य विधान वेदांत काय त्यांना सांपडलेंच नाहीं ? जैनांनीं आणि बौद्धांनीं मात्र वेदांचा समाचार घेतला; पण उपयोग काय ? वेद मानणें काय, तीर्थंकरांनीं दिलेली सम्यक्‌दृष्टि मानणें काय, आगम मानणें काय, बुद्धवचन मानणें काय, त्रिपिटक पुजणें काय—सगळें एकच. कोणता ग्रंथ मानायचा आणि कुणाचा शब्द मानायचा हे मुद्दे तपशीलाचे आणि कांहींसे गौण आहेत. परंतु मुळांत ग्रंथप्रामाण्य आणि शब्दप्रामाण्य मानलें कीं जी बौद्धिक गुलामगिरी यायची ती आलीच आणि त्यांतहि आम्हाला हा शब्द प्रमाण नाहीं असें म्हणत म्हणत दुसरा एखादा शब्द प्रमाण मानला कीं मोठाच विनोद होतो. असे विनोद खुद्द महावीर आणि गौतम ह्यांनीं नसले तरी त्यांच्या अनुयायांनीं खूप केले आहेत.

चार्वाकांचें प्रामाण्यविवेचन

चार्वाकांचें प्रामाण्यविवेचन, त्यांचें तर्कशास्त्र हें अगदीं निराळें आहे. त्यांना कोणताहि धर्मग्रंथ, कोणतेंहि आप्तवाक्य कबूल नाहीं. चार्वाक जेव्हां शब्द-प्रामाण्य मान्य नाहीं असें म्हणतात तेव्हां ते आपल्या भूमिकेविषयीं अत्यंत प्रामाणिक आहेत. एखादी श्रुति मान्य नाहीं, एखादी स्मृति मान्य नाहीं; तसेंच एखादा तीर्थंकरहि मान्य नाहीं कीं एखादा तथागतहि नाहीं. इतरांशीं वाद करतांना ते बृहस्पतीला[2] नमस्कार करून सुरुवात करीत नाहींत. तेव्हां शब्दप्रमाण गेलेंच. तसेंच नैयायिकांनीं प्रतिपादलेलें व आणखी कांहींनीं अंगिकारलेलें आणखी एक म्हणजे उपमानप्रमाण. त्याचा चार्वाक विचारच करीत नाहींत[3]. चार्वाकांनीं

---

१ चार्वाकेतर दर्शनकारांच्या भूमिकांचा येथें अगदीं थोडक्यात उल्लेख होत असल्यामुळें आणि विस्तारभयास्तव त्यांचीं मूळ वचनें उद्धृत केलीं नाहींत. परंतु त्या त्या दर्शनाच्या मान्य ग्रंथांतून प्रामाण्यविवेचन प्रकरणांतून तीं कुणालाहि सहज पाहतां येण्यासारखीं आहेत.

२ बृहस्पतीला चार्वाकदर्शनाचा आद्य संस्थापक मानतात. हा बृहस्पति कोण ? अशी कोणी ऐतिहासिक व्यक्ति होती काय ? हा वाद महत्त्वाचा आहे; परंतु येथें चार्वाकीय तर्कशास्त्रच तेवढें अवलोकन करावयाचें असल्यानें तो वाद बाजूला ठेवला आहे.

३ उपमानप्रमाणाला इतर कांहीं दर्शनकारांनींहि विरोध केला आहे; उदाहरणार्थ वैशेषिक.





प्रत्यक्ष आणि अनुमान हीं दोन प्रमाणें मात्र गंभीरपणें विचारांत घेतलीं आहेत.

'प्रत्यक्षमेवप्रमाणम्' म्हणजे पंचेंद्रियांना होईल तें सत्यज्ञान. स्पर्शानें मऊ लागेल तें मऊ, ऐकूं आलेला आवाज कर्कश असेल तर तो कर्कशच, जिभेला एखादा पदार्थ आंबट लागला तर तो आंबटच, वास गुलाबाचा आला तर तो गुलाबाचाच— अशा स्पष्ट स्वरूपाचें इंद्रियजन्य ज्ञान असतें. असें प्रत्यक्ष ज्ञान आणि केवळ असें प्रत्यक्ष ज्ञानच प्रमाण म्हटलें पाहिजे.[४] ह्या प्रत्यक्ष प्रामाण्याच्या सिद्धान्तावर आक्षेप घेतलेले आहेत. स्वप्नांत गोष्टी प्रत्यक्ष दिसतात त्या खऱ्या काय ? मृगजळ दिसतें तें सत्यच ना ? डोळे बिघडले तर आकाशांत दोन चंद्र दिसतात, म्हणजे मग द्विचन्द्रसिद्धि झालीच ना ? आंधळ्याला दिसत नाहीं म्हणून काय दिवसा अंधार असतो असें मानावयाच ? ह्या पोरकटपणाला काय म्हणावें ? ज्याला अक्षच नाहींत तो प्रत्यक्ष सांगू शकणार नाहीं हें काय चार्वाकाच्या विद्वान टीकाकारांना कळलें नसेल ? आणि ह्यावर चार्वाकांनीं काय समर्पक उत्तरें दिलीं नसतील ? इतर दर्शनकारांनीं चार्वाकांचीं उत्तरें जरी संपूर्णपणें उद्धृत केलीं नसलीं तरी ह्या पातळीवरच्या वादाचा कांहीं मासला जरा अलीकडच्या एका कृतींत पहावयास मिळेल. विरोधक चार्वाकपंथीय नास्तिकाला म्हणतो : "तूं गांवीं गेल्यावर तुझी बायको विधवा होत असेल नाहीं ? तुझें शरीर दिसत नाहीं, त्याअर्थीं तूं नाहींस, मग मेलास काय आणि परगांवीं गेलास काय, त्यांत कांहीं फरक नाहीं." नास्तिक म्हणतो, "नाहीं; त्यांत फरक आहे. मी परगांवीं गेलेला असतों तेव्हां माझ्या पुनर्दर्शनाची शक्यता असते; मेल्यावर तसें नसतें." विरोधक म्हणतो, "होय पण तुझ्या बायकोला तें कसें कळावें ?" नास्तिक म्हणतो, "पत्र वगैरे मार्गानें." विरोधक टाळी वाजवून म्हणतो, "पत्र काय ? पत्र प्रमाण काय ? लिपी प्रमाण हं ! म्हणजे आलंच कीं अनुमान." आणि ह्यावर म्हणे नास्तिक निरुत्तर होऊन ईश्वरसिद्धि वगैरे प्रश्नांकडे वळतो.[५] जयंत[६], उदयन[७], कमलशील[८] वगैरेंनींहि थोड्याशा असल्या गंमती केल्या आहेत. ह्याला उत्तरें चार्वाकांच्या अनुमानप्रामाण्याच्या चर्चेतून चांगल्या तऱ्हेनें मिळतात. तींच आतां पहावयाचीं आहेत.

चार्वाकीय सूत्रें

अनुमानप्रामाण्याचा चार्वाकीय ऊहापोह जयंत, उदयन, शान्तरक्षित, कमलशील, वादिराजसूरि, प्रभाचंद्रसूरि वगैरे अनेक ब्राह्मण, जैन आणि बौद्ध ग्रंथकारांनीं पूर्वपक्ष म्हणून दिला आहे. प्रभाचंद्रानें व इतरांनीं एतद्विषयक चार्वाकसूत्रें म्हणून जीं सांगितलीं आहेत तीं अशीं आहेत.

विशेषेऽनुगमाभावात् सामान्ये सिद्धसाधनात् ।
तद्वतोऽनुपपन्नत्वादनुमानकथा कुतः ॥
साहचर्ये च संबंधे विश्रम्भ इति मुग्धता ।
शतकृत्वोऽपि तद्दृष्टौ व्यभिचारस्य संभवात् ॥
देशकालदशाभेदविचित्रात्मसु वस्तुषु ।
अविनाभाव नियमो न शक्यो लब्धमञ्जसा ॥

४ – पञ्चप्रकार प्रत्यक्षदृष्टमेव वस्तुतत्त्वं प्रमाणपदवीमवगाहते । -हरिभद्रसूरीच्या 'षड्दर्शनसमुच्चया' वरील 'लघुवृत्ति' (बनारस १९०५) पृ. ७२; सर्वदर्शनसंग्रह अध्याय १.

५ विद्वन्मोदतरङ्गिणी – चिरंजीव भट्टाचार्य (१७०३) तरङ्ग ३ (कलकत्ता १८७२)

६ न्यायमञ्जरी.

७ न्यायकुसुमाञ्जली.

८ तत्त्वसंग्रह-पञ्जिका.





भवन्नप्यविनाभावः परिच्छेत्तुं न शक्यते ।
जगत्यथ गताशेषपदार्था लोचनादिना ॥
न प्रत्यक्षीकृता यावद्धूमाग्निव्यक्तयोऽखिलाः ।
तावत्स्यादपि धूमोऽसौ योऽनग्नेरिति शङ्क्यते ॥
ये तु प्रत्यक्षतः विश्वं पश्यन्ति हि भवादृशः ।
किं दिव्यचक्षुषां तेषामनुमाने प्रयोजनम् ॥
सामान्यद्वारकोऽप्यस्ति नाविनाभावनिश्चयः ।
वास्तवं हि न सामान्यं नाम किञ्चन विद्यते ॥
भूयोदर्शनगम्यापि न व्याप्तिरवकल्पते ।
सहस्रशोऽपि तद्दृष्टौ व्यभिचारावधारणात् ॥
बहुकृतोऽपि वस्त्वात्मा तथेति परिनिश्चितः ।
देशकालादिभेदेन दृश्यते पुनरन्यथा ॥
भूयोदृष्ट्या च धूमोऽग्निसहचारीति गम्यताम् ।
अनग्नौ तु स नास्तीति न भूयोदर्शनादिति ॥
न चाप्यदृष्टिमात्रेण गमकः सहचारिणः ।
तत्रैव नियतत्वं हि तदन्यथाऽभावपूर्वकम् ॥
नियमश्चानुमाङ्गत्वं गृहीतः प्रतिपद्यते ।
ग्रहणञ्चास्य नान्यत्र नास्तितानिश्चयं विना ॥
दर्शनाऽदर्शनाभ्यां तु नियमग्रहणं यदि ।
तदप्यसदनग्नौ हि धूमस्येष्टमदर्शनम् ॥
अनग्निश्च कियान् सर्वं जगज्ज्वलनवर्जितम् ।
तत्र धूमस्य नास्तित्वं नैव पश्यन्त्ययोगिनः ॥
तदेवं नियमाभावात् सत्यपि ज्ञप्त्यसंभवात् ।
अनुमानप्रमाणत्वं दुराशा परिमुच्यताम् ॥

—चार्वाकांच्या म्हणण्याचा एकूण अभिप्राय असा कीं, ज्याला नैयायिकादि व्याप्ति म्हणतात ती कधींच समजूं शकत नाहीं. व्याप्ति म्हणजे निरपवाद साहचर्य. तुम्हीं फक्त कांहीं ठिकाणीं तें पाहूं शकता. त्यावरून सामान्य नियम बांधणें चूक आहे. धूमाग्नीचें अतिप्रसिद्ध उदाहरण घ्या: चार्वाक विचारतात, सर्व ठिकाणचे धूर आणि अग्नि ह्यांचें साहचर्य तुम्हीं पाहिलें आहे काय? 'पुष्कळ' पाहिलें म्हणालांत तरी आमचें समाधान नाहीं. सर्व पाहिलें आहे काय हा प्रश्न आहे. बरें एखाद्या बाबतींत सर्वच्या सर्व ठिकाणचें साहचर्य पाहूनच सामान्य नियम सांगितला असेल तर तो मानायला हरकत नाहीं; पण मग तेथें अनुमान कोठें आहे? तें तर प्रत्यक्षच! अनेक ठिकाणीं दोन गोष्टी एकत्र दिसल्यामुळें त्या सर्वत्र आणि सर्वकाळ तशाच असतील अशी एक अपेक्षा निर्माण होते. पण ती अपेक्षाच! तेथें कार्यकारण संबंध लावूं पाहणें निरर्थक आहे. तस्मात् 'अनुमानमप्रमाणम् ।'[9]

टीकाकारांचे प्रश्न

परंतु अशी भूमिका घेऊन जगाचे व्यवहार चालणार तरी कसे? भात हें अन्न आहे, विष नाहीं हें आपण दुसऱ्याचा शब्द मानून तरी ठरवितो किंवा दुसरा भात जेवला, तो मेला नाहीं त्या अर्थी तें विष नाहीं आणि मीहि तें खाऊन मरणार नाहीं असा कांहींतरी अनुमानमार्ग आपण अनुसरतोंच. किंवा विष खाऊं नये, माणूस मरतो ह्याचा तरी आपण प्रत्यक्ष अनुभव घेऊं काय? व्यायची प्राज्ञा आहे काय? इथेंहि अनुमान–वचनानेंच आपण वागतो. चार्वाकांच्या टीकाकारांचे असे अनेक प्रश्न आहेत. विरोधक अनुमान प्रामाण्य मानतात हें चार्वाकांना कसें समजतें? विरोधकाच्या शब्दावर विसंबून बांधलेलें एकप्रकारचें अनुमानच नाहीं कां तें[10]? किंवा चार्वाक ज्या देशकाल स्थितिभेदानें अनुमान बाधित होतें असें म्हणतात ते भेदतरी त्यांना कसे कळले? अनुमानानेंच ना[11]? तसेंच मागें

९ प्रभाचंद्रसूरि – भट्टाकलङ्कदेवकृत स्वविवृत्तियुत लघीयस्त्रयस्य अलङ्कारभूत श्रीमत्प्रभाचंद्राचार्यकृतः न्यायकुमुदचंद्रः । भाग १– पृ. ६९-७०; संपादक–महेंद्रकुमार न्यायशास्त्री (मुंबई १९३८)

१० कमलशील–पञ्जिका श्लोक १४८२–८६.

११ उदयन- न्यायकुसुमाञ्जलि.





घेतलेलें उदाहरण म्हणजे परगांवीं गेलेला माणूस वारला नाहीं, हयात आहे हें तुम्हीं पत्र, निरोप वगैरे साधनांनीं ताडलेंच ना[12] ? पावलों-पावलीं अनुमानावांचून अडतें. आयुष्यक्रम अशक्य होऊन जातो. ठायीं ठायीं प्रत्यक्ष तेवढेंच खरें मानून जगावयाचें तरी कसें ?

लोकप्रसिद्ध अनुमान मान्य

आतां चार्वाकपंथियांना एवढेंसुद्धां न समजायला ते काय खुळे होते ? परंतु त्यांचें नेमकें काय म्हणणें होतें हें मुळीं टीकाकारांनीं नीटसें सांगितलेलेंच नाहीं. तरीपण त्याची सर्वसाधारण कल्पना यावी इतपत पुरावा सुदैवानें उपलब्ध आहे. पुरंदर[13] नांवाच्या एका चार्वाकपंथीय तत्त्वज्ञाचें मत कमलशीलानें सांगितलें आहे. तें ह्या संदर्भांत फारच महत्त्वाचें आहे. तो म्हणतो : "लोकप्रसिद्ध असें अनुमान चार्वाकांनांहि मान्य आहे; पण लौकिक मार्ग उल्लंघून जें अनुमान केलें जातें त्याचा चार्वाक निषेध करतात."[पुरन्दरस्तु आह-लोकप्रसिद्ध-मनुमानं चार्वाकैरपीष्यत एव, यत्तु कैश्चिल्लौकिकं मार्गमतिक्रम्यानुमानमुच्यते तन्निषिध्यत इति[14] ।] आतां लोकप्रसिद्ध अनुमान कोणतें ? अमुक अनुमान लोकप्रसिद्ध आहे आणि अमुक नाहीं हें कसें ठरवायचें ? याचें सुस्पष्ट विवेचन चार्वाकांनीं करणें आवश्यक होतें. पुरंदरानें किंवा इतर चार्वाकपंथीयांनीं तें केलेलेंहि असावें.[15] आपल्याला तें उपलब्ध नाहीं. सर्व ग्रंथकारांनीं अगदीं उडते उल्लेख केले आहेत. परंतु तेवढ्यावरूनसुद्धां चार्वाकीय भूमिका समजण्यास अडचण पडूं नये. एखादी गोष्ट आपण पाहिली नसेल पण ती प्रत्यक्ष पाहिलेलीं माणसें जर तशी आहे म्हणून सांगत असतील तर त्याचा विचार व्हायला पाहिजे. तें मान्य केलें पाहिजे असें नाहीं. प्रत्यक्ष पाहिलें असें म्हणणारे लोक कोण, किती हेंहि सगळं तपासून पहावं लागेल. उदाहरणार्थ, एखाद्या आधुनिक बुद्धिनिष्ठानें स्वत:च्या डोळ्यांनीं अमेरिका पाहिलेली नसते; पण अमेरिकेविषयीं वर्तमानपत्रांत, पुस्तकांत वाचून, पडद्यावर पाहून, जाऊन आलेल्या लोकांकडून हकीगती ऐकून तो अमेरिका आहे असें सांगू शकतो. आणि ती कशी आहे ह्याचेंहि थोडें-बहुत वर्णन देऊं शकतो. परंतु स्वर्गलोकचे रहिवासी कुणी कुठें पाहिले आहेत कां ? अमेरिकन लोक आहेत म्हणून अमेरिका आहे, पण परलोकवासी लोक पहाण्यांत येत नाहींत, त्यांच्या अस्तित्वाचा इतर प्रत्यक्षनिष्ठ पुरावा कांहीं नाहीं म्हणून परलोक नाहीं अशी सरळ विचारसरणी चार्वाकीयांची आहे.[16] त्यांचें पुढें म्हणणें असें कीं, पंचेंद्रियांना समजणाऱ्या अशा इहलोकीं व्यवहारासाठीं, ज्ञानासाठीं प्रत्यक्षनिष्ठ लोकप्रसिद्ध अनुमान मानावें पण अनुमानाची कास धरून आत्मा, ईश्वर, स्वर्ग, नरक, कर्मफल ह्याविषयीं जे सिद्धान्त इतरांनीं बांधले ते

---

१२ - विद्वन्मोदतरङ्गिणी.

१३ - 'पुरंदर' आणि 'पौरंदरं सूत्रम्' ह्यांचा उल्लेख पञ्जिकेप्रमाणें सन्मतितर्कप्रकरणम्-तत्त्वबोधविधायिनी, स्याद्वादरत्नाकर वगैरे ग्रंथांतूनहि आहे.

१४ पञ्जिका पृष्ठ ४३१ श्लोक १४८१ चे खालीं

१५ खुद्द चार्वाकपंथांतहि उपपंथ असावेत असें वाटण्याइतके उल्लेख अनेक ठिकाणीं आढळतात. धूर्त-चार्वाक, सुशिक्षित-चार्वाक असे पंथ न्यायमञ्जरींत जयंतानें वर्णिले आहेत. एके ठिकाणीं तर तो सुशिक्षिततर चार्वाक असेंहि म्हणतो. कदाचित् तो वादाच्या सोईसाठीं निर्माण केलेला असेल, कदाचित् तें विशेषण निंदागर्भहि असेल.

१६ परलोकिनोऽभावात् परलोकाभावः ।





कर्मफल ह्यांविषयीं जे सिद्धान्त इतरांनीं बांधले ते केवळ हास्यास्पद असे कल्पनेचे खेळ होत. ज्याचा अनुभव आलेला आहे अशा बाबतींत पूर्वज्ञानाच्या अनुसंधानानें केलेलें अनुमान आणि ज्यांचा अनुभव यावयाचा आहे अशा बाबींत केलेलें कल्पनानिष्ठ अनुमान असे दोन प्रकार चार्वाक सांगतात आणि त्यांतला पहिला प्रकार आपण कांहीं एका मर्यादेपर्यंत मान्य करूं, दुसरा मात्र करणार नाहीं असें प्रतिपादन करतात. तेव्हां अंतीं प्रत्यक्षाच्या कसोटीला टिकेल तें अनुमान स्वीकारावें असा भावार्थ. अनुमान सरसहा मानीत गेलें तर काय प्रकार होतो यासंबंधीं एक मनोरंजक पारंपरिक आख्यायिका आहे. एका चार्वाकपंथी नास्तिकाची भार्या आस्तिक, श्रद्धाळू होती. तिला प्रत्यक्षनिष्ठ, लोकायतिकशास्त्र कांहीं केल्या पटेना, समजेना. एकदां मध्यरात्रीं तो नास्तिक भार्येसह नगरांत गेला. नगरवेशीपासून सुरुवात करून नगरांतील सर्व रस्त्यावर धुळींत त्यानें आपल्या बोटांनीं लांडग्यांचे पाय उमटल्यासारख्या आकृत्या काढून ठेवल्या आणि उद्यां गंमत बघ म्हणून बायकोला सांगितलें. दुसऱ्या दिवशीं सकाळीं शहरभर वदंता अशी कीं, काल रात्रीं गांवांत लांडगे येऊन गेले.[१९] स्वर्ग, नरक वगैरे सर्व प्रकार हे असले आहेत. कल्पनेच्या खेळांवर जीवन चालत नाहीं. नाहींतर दरिद्र्यानें आपण कोट्याधीश आहोंत असें मानून सुखी व्हावें, नोकरानें आपण मालक आहोंत अशी कल्पना करून गादीवर लोळत पडावें. ह्यानें जगाचे व्यवहार चालणार नाहींत, समाजव्यवस्था कोलमडून पडेल. ही सृष्टि म्हणजे स्वप्नसृष्टि नव्हे. जगाचे वास्तव व्यवहार वास्तव रीतीनींच चालले पाहिजेत आणि म्हणून मुख्यत: प्रत्यक्ष तेंच प्रमाण ह्या पायावर लोकव्यवहाराची इमारत उभी केली पाहिजे असें चार्वाकांचें प्रवचन आहे.[२०]

संभावना सिद्धान्त

वर पाहिलेंच आहे कीं प्रत्यक्ष सुद्धां फसवें असतें. अनुमानाधिष्ठित मोक्ष वगैरे कल्पना तर केवळ तिसऱ्या दर्जाचें काव्य. प्रत्यक्षनिष्ठ लोकप्रसिद्ध अनुमानहि असत्य ठरेल. आणि म्हणूनच सत्याच्या शोधांत असणाऱ्या जिज्ञासूनें प्रत्येक गोष्टीकडे संशयानें पाहिलें पाहिजे. कोणतेंहि अनुमान केवळ एक शक्यता म्हणून घ्यावयाचें. हाच चार्वाकांचा अत्यंत मौलिक असा संभावना सिद्धान्त होय.[२१] कांहीं उदाहरणें पाहून, सर्वकाळीं आणि सर्व ठिकाणीं लागू पडणारा सर्वसाधारण सिद्धान्त बनवितांच येणार नाहीं. देशकाल परिस्थितिप्रमाणें त्याला बाध येतो. देवदत्त वजन उचलूं शकत नाहीं असें तुम्हीं म्हणतां तें खरें आहे. पण केव्हां ? देवदत्त लहान असतांना. पण तोच देवदत्त वयानें मोठा झाला, समर्थ झाला म्हणजे हें विधान खोटें ठरतें. देशकालभेदानें फळांच्या चवी वेगवेगळ्या लागतात.

१७ " सुशिक्षिततरा: प्राहु: द्विविधमनुमानम्, किंचिदुत्पन्नप्रतीती, किंचिदुत्पाद्यप्रतीती, ईश्वराद्यनुमानं तु उत्पाद्यप्रतीती ।"–– जयन्त-न्यायमञ्जरी, पृ. ११३; (बनारस १९३६)

१८ चार्वाकपंथाचीं निरनिराळीं नांवें : चार्वाक; बार्हस्पत्य; नास्तिक; लोकायत; लोकायतिक.

१९ " एतावानेव लोकोऽयं यावदिन्द्रियगोचर: ।
भद्रे ! वृकपदं पश्य यद्वदन्ति बहुश्रुता: ॥

– षड्दर्शनसमुच्चय; श्लोक ८१ ह्यावरील ' गुणरत्ना 'चें विवरण.

२० "जगद्व्यवहार विलोपप्रसङ्ग इति सुस्थितमिन्द्रियगोचर एव प्रमाणम् ! " षड्दर्शनसमुच्चयावरील लघुवृत्ति, श्लोक ८१ वरील टीका.

२१ " लोके धर्मादिदर्शनोत्तरं वन्ह्यादिकव्यवहारस्तु प्रायेण वन्हिर्भविष्यति इत्यादि संभावना इति भाव: " जानकीनाथ विरचित, न्यायसिद्धान्तमंजरीवरील यादवाचार्यकृत टीका. पृ. ७७ (बनारस १९१६) तत्त्वचिंतामणि-अनुमानखंड व न्यायकुसुमाञ्जली ही पहावी.





कडक उन्हाळयांत विहिरीचें पाणी गरम होतें आणि मग पाणी थंड असतें हा सर्वसाधारण नियम खोटा पडतो.[२२] म्हणून व्यवहारांत सर्वसामान्य सिद्धान्त हे केवळ शक्यता, संभावना ह्या स्वरूपांत जाणणेंच बरोबर. शास्त्रीय विवेचनांत, सत्यशोधनांत तर हें अधिक कटाक्षानें लक्षांत ठेवलें पाहिजे. परमेश्वराचें अस्तित्व वगैरे गोष्टी भोंगळ अनुमानानें किंवा भाबड्या वेदप्रामाण्यानें सिद्ध करायला जाणें म्हणजे धादान्त अज्ञान किंवा लोकांच्या अज्ञानाचा पुरेपूर उपयोग करण्याची धूर्त बुद्धि[२३] ! दुसऱ्याचें बोलणें आणि त्याचा अर्थ जो तुम्ही समजून घेतां तो अनुमानाचा भाग असतोच कीं नाहीं ? ज्या देशकालभेदानें विगमन खोटें पडतें म्हणतां ते देशकाल तरी तुम्ही अनुमानानेंच ताडतां ना ? ह्या आणि असल्या सवालांना चार्वाकीयांच्या संभावना सिद्धान्तांत आणि लोकप्रसिद्ध प्रत्यक्षनिष्ठ अनुमानाच्या मुद्द्यांत योग्य उत्तरें दिलीं गेलीं आहेत.

आधुनिक बुद्धिवादाचे निर्माते

ज्ञानाच्या इतिहासांत, तर्कशास्त्राच्या विकासांत चार्वाकीय प्रमाणविद्येची महती जाणली पाहिजे. वेद प्रमाण, आप्तवाक्य प्रमाण, तीर्थंकर प्रमाण असलें भ्रामक तत्त्वज्ञान धुडकावून लावून त्यांनीं प्रखर बुद्धिनिष्ठा प्रतिपादिली. परंतु हें त्यांचें कर्तृत्व गौणच. इतर प्राचीन भारतीय दर्शनकारांपेक्षां चार्वाकांची योग्यता अधिक एवढें सांगून त्यांच्या कार्याचें खरें मूल्यमापन होत नाहीं. ते बुद्धिवादाचे निर्माते आहेत. त्या बुद्धिवादाची विशिष्ट तर्कपद्धति त्यांनीं दिली. लोकव्यवहारांत आणि विज्ञानाभ्यासांत हीच तर्कपद्धति अनुसरावी लागते. ह्यूमपासून रसेलपर्यंतचा आधुनिक पाश्चिमात्य विचार चार्वाकांच्या पुढें गेलेला नाहीं– कदाचित् आणखी पुढें जाणेंच शक्य नसेल. मात्र आजचें प्रगत तर्कशास्त्र अगदीं बरोबर चार्वाकांची भूमिका घेऊनच खडें आहे.[२४] रूबी ह्या ग्रंथकारानें थोडक्यांत ही भूमिका अशी मांडली आहे; " What one age considers absolutely true another age often rejects. And are not the ideas of to-day as much subject to error as those of the past ? How can then we ever claim to know the truth about anything ? The best answer to this question is found in the theory of probability... We can never be certain that no error has occured or that some factor has not been overlooked. And to say that a belief may be questioned means that it is not absolutely certain. No scientific statement then is exempt from the requirement of proof and no proof can be final." — कालचें सत्य आज असत्य ठरतें; आजचें सत्य उद्यां असत्य होईल. एखाद्या बाबतींत तरी आपण सत्य जाणलें आहे असा दावा आपण केव्हांतरी करूं शकूं काय ? ह्यांतून एकच मार्ग शिल्लक राहतो आणि तो म्हणजे संभाव्यता मानण्याचा. आपलें निरीक्षण बिनचूक आहे असें छातीठोकपणें आपण कधींच म्हणूं शकत नाहीं. कोणतेंहि शास्त्रीय विधान ' सिद्ध ' केल्याशिवाय सुटका नाहीं आणि कोणतीहि सिद्धता अंतिम स्वरूपाची

२२ तत्त्वसंग्रहमञ्जिका श्लोक १४६०-२ व त्यांवरील टीका.

२३ वादिदेवसूरि-प्रमाणनयतत्त्वालोकालङ्कार तद्व्याख्याच स्याद्वादरत्नाकर: पृ. २६२-२६४ (पुणे: वीरसंवत २४५३)

२४. जिज्ञासूंनीं रसेलचे (1) Analysis of Matter (2) Mysticism and Logic वगैरे ग्रंथ पहावे. हेक्टर हॉटनच्या Philosophy for pleasure मध्यें पाश्चिमात्य तर्कशास्त्राच्या विकासाचा आणि सद्यःस्थितीचा चांगला आढावा आहे.





नाहीं.[२५] जी गोष्ट विज्ञानाभ्यासाची तीच रोजच्या व्यवहाराची. "मी जर असें असें केलें तर बहुधा असें असें घडेल असा कांहीतरी सुरुवातीला विचार करून आपण कार्यप्रवण होतों. कांहीं गोष्टी गृहीत धरलेल्या असतात. त्यांचें सत्यापन (Verification) पूर्णपणें कधींच करतां येणार नाहीं. पण व्यवहारांत त्याची एवढी आवश्यकताहि नसते. घराचें छप्पर आहे तिथेंच राहील, डोक्यावर पडणार नाहीं एवढा अंदाज जगायला पुरेसा आहे.[२६] निरनिराळया ज्ञानशाखांतील आजच्या अभ्यासाच्या पद्धतीविषयीं हाच ग्रंथकार पुढें म्हणतो : " स्वातंत्र्य हा आजच्या विचारपद्धतीचा मूलमंत्र आहे. निर्णय हे संभाव्य म्हणून आणि पुढच्या संशोधनाला मार्गदर्शक म्हणूनच स्वीकारावयाचे. "("Freedom is the note of Contemporary thought. The results are described as tentative or probable or as working hypothesis ")[२७]

व्यक्तीचा आणि समाजाचा दैनंदिन जीवनक्रम व्यवस्थित चालावा आणि सत्याचा शोध योग्य मार्गानें व्हावा ह्यासाठीं चार्वाकांनीं सांगितलेलें प्रमाणशास्त्र वरीलप्रमाणें आहे. शब्द प्रमाण नाहीं; प्रत्यक्ष प्रमाण; अनुमान सर्वसाधारणपणें प्रमाण नाहीं; परंतु विशिष्ट परिस्थितींत लोकप्रसिद्ध, प्रत्यक्षनिष्ठ अनुमान प्रमाण आणि कोणत्याहि प्रमाणांनीं जें कांहीं ज्ञान झालें त्याचा केवळ एक संभाव्यता म्हणूनच स्वीकार करावयाचा, दुसऱ्या शक्यतांना, अधिक अभ्यासाला, अधिक संशोधनाला मार्ग मोकळा ठेवावयाचा—चार्वाकीय भूमिका थोडक्यांत ही अशी आहे; आणि बुद्धिनिष्ठ सत्यवादी अभ्यासक याहून दुसरी कोणती भूमिका घेऊं शकेल ?

परिस्थिति आणि महापुरुष

इंग्रजांनीं भारतांत येऊन असें कांहीं अद्भुत कार्य केलें कीं, जें कोणीं केलें नव्हतें. इंग्रजांनीं काय केलें ? सर्व हिंदुस्तानला त्यांनीं निःशस्त्र बनविलें. पूर्वीच्या काळीं असें कोणीहि केलें नव्हतें–कोणी करूंहि शकत नव्हतें. प्रजेवर आक्रमण होण्याची भीतीहि होती. परन्तु इंग्रज आले होते बाहेरून आणि ते विज्ञानहि चांगले जाणत होते. हिंदुस्तानला आपल्या कब्जांत ठेवण्याकरितां त्यांनीं त्याला निःशस्त्र बनविलें. आतां भारतापुढें दोन गोष्टी होत्या. एक म्हणजे कायम गुलाम बनून राहणें आणि दुसरी म्हणजे शस्त्राशिवाय आपली मुक्ति करून घेणें. एखाद्याचें कायम गुलाम बनून राहणें कांहीं शक्य नव्हतें. म्हणून शस्त्राशिवाय *स्वातंत्र्य मिळविण्याच्या मार्गाचा शोध परिस्थितीमुळेंच झाला. त्यांतूनच महात्मा गांधी निर्माण झाले. त्यांनीं सत्याग्रह इत्यादि गोष्टी पुढें ठेवल्या. अहिंसेचें नांव घेणारे गांधी कांहीं पहिलेच गृहस्थ नव्हते, त्यांच्याहि पूर्वीं कित्येक महापुरुष होऊन गेले; परंतु या वेळीं या देशाला अहिंसेची गरज केवळ अध्यात्मापुरती नव्हती, भौतिकहि होती. म्हणजे अहिंसेची आवश्यकता निर्माण झाली होती म्हणून गांधीजींची ताकद देशांत पसरली. अशी आवश्यकता जर नसती तर गांधीजी बोलतच राहिले असते, कोणी ऐकून घ्यायला तयार झाला नसता. परंतु ही बीज भारतांत पसरली, कारण तशी परिस्थितीच होती आणि त्याबरोबरच एका महात्म्याची शक्तीहि होती. दोन्हींचा परिणाम झाला.

लोणी कशापासून निघतें. दुधापासून. दुधांतून लोणी काढून घेतलें तर दूध निःसत्त्व होतें. त्याचप्रमाणें महापुरुषाला जर जनतेपासून अलग केलें तर जनता निस्तेज बनते. म्हणून गांधीजींचा गौरव म्हणजे भारताचा गौरव आहे. महापुरुषहि समाजांतून निर्माण होत असतात. समाजच महात्म्यांना निर्माण करीत असतो आणि स्वतःमध्यें परिवर्तन घडवून आणीत असतो. समाज स्वतःमध्यें परिवर्तन घडवून आणण्यासाठीं महात्म्याचा एजन्सी सारखा उपयोग करून घेत असतो. म्हणून महापुरुष आणि परिस्थिति यांच्यांत विरोध मानतां कामा नये.

कुट्टीपुरम् — केरळ — आचार्य विनोबा
३।८।१९५७

---

२५ – Lionel Ruby – The Art of making Sense. पृ. १९२ (लंडन १९५६)

२६ - Critical Thinking. An introduction to Logic and Scientific method पृ. १७४-max Black (1946)

२७ कित्ता – पृ. १७९.

'आजीव-सदस्यसंस्था व लोकशाही'

[" नवभारत " मासिकाच्या जुलै १९५७ च्या अंकांत प्रसिद्ध झालेल्या वरील विषयावरील प्रा. शाह व प्रा. प्रधान यांच्या लेखानें सुरू झालेल्या चर्चेत प्रा. प्र. रा. दामले व प्रा. दे. अ. दाभोळकर यांनीं व्यक्त केलेले विचार खालीं दिले आहेत. का. सं.]

प्रा. प्र. रा. दामले

नवभारत जुलै १९५७ च्या अंकांतील प्रा. शहा व प्रधानं यांचा " आजीव-सदस्यसंस्था व लोकशाही" हा लेख व मार्चचे नवभारतमधील याच विषयावर 'क्ष' यांनीं लिहिलेला लेख हे वाचण्यांत आले. नवभारतसारख्या मासिकांत या प्रश्नाची चर्चा होत आहे ही एका अर्थी समाधानाची गोष्ट आहे.

प्रश्नाचें मर्यादित महत्त्व

मी स्वत: आजीवसंस्थेचा एक बरावाईट घटक असल्यामुळें प्रा. शहा व प्रधान यांच्या मतें या प्रश्नाबाबत नि:पक्षपाती मत प्रदर्शित करण्यास कदाचित् पात्र ठरणार नाहीं. परंतु तसें म्हटलें तर कायम शिक्षकवर्गापैकीं प्रा. शहा व प्रधान असल्यामुळें त्यांचेबद्दलचीं त्यांचीं मतें ग्राह्य नाहींत असें म्हणावें लागेल. माझ्या मतें कोठच्याहि घटनेबद्दल किंवा संस्थेबद्दल विचार प्रदर्शित करण्याकरितां मुख्य आवश्यकता त्या घटनेची आंतरबाह्य ओळख होय. तरच तिचे दोषांबरोबर गुणहि समजतात. तशी माहिती किंवा तो दृष्टीकोन प्रस्तुत दोनहि लेखांत पुरेसा दिसत नाहीं. असें नाइलाजानें म्हणावें लागतें. प्रा. शहा व प्रधान यांच्या लिखाणांत सुचविलेले कांहीं उपाय मला अग्राह्य वाटत नाहींत व त्या सर्वांचा अवश्य विचार व्हावा असें माझें मत आहे. परन्तु महाराष्ट्रांतील कांहीं थोड्या शिक्षणसंस्थांतच चालत असलेली ही संस्था ते सुचविण्याइतकी भयंकर आहे किंवा त्यांतील दोषांचे परिणाम इतके व्यापक व दूरगामी आहेत असा लेखकांचा ग्रह दिसतो त्याला सबळ पुरावा नाहीं. सरकारी संस्था सोडल्या तरी आजीव-सेवक व्यवस्थापक नाहींत अशा खाजगी शिक्षण-संस्था आजहि महाराष्ट्रांत अनेकच नव्हे तर बहुसंख्य आहेत व तेथील शिक्षकांचा दर्जा, त्यांचा दृष्टीकोन, त्याची परिस्थिति यांशीं आजीव-सेवक असलेल्या शिक्षणसंस्थांतील शिक्षकांच्या परिस्थितीशीं तुलना करण्यासारखी आहे. प्रा. शहा, प्रधान यांसारखे यशस्वी उद्योगी, निष्णात सर्वच कायम शिक्षक असतात असें नव्हें हें त्यांनाहि माहीत असावें. म्हणून कोठच्याहि समूहाबद्दल बोलतांना त्यांतील बऱ्या व्यक्तींचाच विचार करणें इष्ट असतें हेंच तत्त्व त्यांनीं आजीव-सेवक संस्थेलाहि लावावें. शिवाय एखादी संस्था स्थापन होऊन काळ लोटला कीं एक प्रकारचें शैथिल्य त्यांत येत असतें तें जाण्याकरितां वेळोवेळीं सहानुभूतीपूर्वक उपाय करावे लागतात ते करून तिची उपयुक्तता कायम ठेवतां येते. आपल्या देशांत व महाराष्ट्रांत आज लोकशाहीस पोषक होत नाहींत अशा किती घटना आहेत असा विचार केला तर त्यांत दुसऱ्या इतक्या महत्त्वाच्या आहेत कीं प्राय: पुण्यांतील चार कला-विज्ञान शाखांचें अध्यापन करणाऱ्या संस्थांचे बाहेर चालू नसलेल्या आजीव-सेवक-शाहीचे परिणाम वाईट असले तरी तितके व्यापक असूं शकत





नाहींत हें स्पष्ट आहे. माझ्या मतें हा प्रश्न जर नीट हाताळावयाचा तर एकंदर आजच्या शिक्षक-वर्गाच्या मूल्यांचें व वर्तणुकीचें परीक्षण करावें लागेल व शिक्षणखातें व समाजाचे पुढारी यांचीहि थोडी दखल घ्यावी लागेल.

थोडासा स्वानुभव

तसें करण्यापूर्वी थोडा स्वानुभव सांगतों. मी १९३१-३४ हीं तीन वर्षें कर्नाटक कॉलेज, धारवाड या संस्थेंत तत्त्वज्ञान (तर्कशास्त्र) व इंग्रजी या विषयांचा लेक्चरर होतों. १९३४ मध्यें वाडिया कॉलेजमध्यें प्रोफेसर म्हणून आलों. १९३६ मध्यें मी कॉलेजच्या मिसलेनीचा संपादक झालों व त्याशिवाय नंतर लायब्ररी, जिमखाना, होस्टेल इत्यादि कामें मजकडे होतीं. १९५१ पासून मी या कॉलेजचा उपप्राचार्य आहे. वाडिया कॉलेजचे त्यावेळचे आजीवसेवक राजकारणांत प्राय: गोखले-पक्षाचे होते. धार्मिक व सामाजिक बाबतींत प्रि. जोग प्रार्थनासमाजिस्ट व इतर मंडळी सामान्यत: प्रचलित हिंदुधर्मानुयायी. कॉलेजमधील विद्यार्थि-विद्यार्थिनीच नव्हे तर शिक्षकहि सर्व जातीचे, धर्माचे व निरनिराळया मतांचे होते. मी स्वत: नेमस्त पक्षाचा किंवा प्रार्थनासमाजाचा कधींहि सभासद नव्हतों व नाहीं. शैक्षणिक व इतर सामाजिक प्रश्नांबाबत बोर्डांत, विद्यापीठांत व इतरत्र माझे व माझ्या आजीव सहकाऱ्यांचे मतभेद झालेले आहेत. निष्कर्ष इतकाच कीं एक ठराविक सांच्याच्या मतांची मंडळी आजीव सभासद असतात, व इतरांवर आपलीं मतें लादतात हें खरें नाहीं.

मी आजीव-सेवक झालों तेव्हां किंवा नंतर आजीव-सेवक म्हणून माझे पगारांत वाढ झाली नाहीं. स्केल सर्वांना एकच, प्रॉ. फंड सर्वांना सारखाच. निवृत्तीचें वय तेंच. आजीव-सेवकांना फक्त तीन हजार रुपयांचा विमा अद्याप अधिक आहे. उलट शिकवण्या घेण्यास इतर शिक्षकांना मुभा आहे, ती त्यांना नाहीं. आमच्या इलेक्ट्रिकल इन्स्टिटयूटमधील आजीवसेवक यांनाहि अद्याप आमचे सारखाच पगार आहे. त्यांचे आधीं जे कायम शिक्षक त्यांचे जागीं होते त्यांस अधिक पगार होता. आजहि आमचे रुपारेल कॉलेजमधील आजीवसेवकांच्या पगाराची श्रेणी तेथील प्राध्यापकांच्या श्रेणीपेक्षां कमी आहे.

अनेक आजीवसदस्य विद्यापीठाचीं व सोसायटीचीं कामें संभाळून दर आठवडयाला १२–१५ व्याख्यानें देत असत. आमचे कॉलेजांतील कोणीहि प्राध्यापक आजीवसदस्यापेक्षां अधिक अध्यापन करीत नाहीं. कारण विद्यापीठाचीं १५ व्याख्यानें व ४ टयुटोरिअल ही मर्यादाच आहे. आजीव-सेवक म्हणून अध्यापनाचें काम कोणी कमी करतो अशी वस्तुस्थिति नाहीं. मी स्वत: माझ्या विषयांत व संबद्ध विषयांवर लेखन व भाषणें अव्याहत करीत आलों आहे. विद्यापीठ, शिक्षणसंघ व इतर सांस्कृतिक संस्थांत माझ्या कोठच्याहि शिक्षक-सहकाऱ्या-इतकें तरी काम, माझें कारभारविषयक काम व अध्यापनाचें काम संभाळून करीत आलों आहे. हिंदुस्थानांत अनेक ठिकाणीं जाण्याचा योग येतो पण आपण तुलनेनें कमी पडतों असें वाटत नाहीं; इतका विषयाचा व्यासंग राहिला आहे. जुनी पिढी सोडली तर आजहि पुण्यांतील संस्थांपैकीं आजीवसेवकांत अनेक व्यासंगी मंडळी आहेत व निदान आपल्या देशांत कोठेंहि महाविद्यालयीन प्राध्यापकांत यांच्यापेक्षां वरचढ प्राध्यापक आहेत असें मला वाटत नाहीं.

आजच्या शिक्षकांतील दोष

तरीहि टिळक-आगरकरांसारखे आजीवसदस्य आतां नाहींत हें खरेंच आहे; परंतु हें जसें व जितकें खरें तितकें त्या वेळच्या कायम शिक्षकांसारखे शिक्षकहि आज नाहींत हेंहि खरें आहे हें विसरून चालणार नाहीं. सूत्ररूपानें आजचे शिक्षकांतील

दोष सांगावयाचे तर असें म्हणतां येईल कीं, या व्यवसायांत येणाऱ्या अनेकांना त्याची आवड नसते. विषयाचें प्रेम नाहीं, विद्यार्थ्यांशीं जमत नाहीं, संस्थेबद्दल जबाबदारीची जाणीव नाहीं, कमींतकमी काम करून वेळ काढायचा व न्यूनगंडप्रेरित होऊन कधीं आजीवसेवक, कधीं विद्यार्थी, कधीं सरकार यांना नांवें ठेवायचीं. एक प्रकारचा उथळ (cynicism) व जबाबदारीच्या जाणीवेचा अभाव शिक्षकांत फार प्रचलित आहे. कमींतकमी काम करून वेळ निभवायची संवय, लहानसहान लाभाकरितां खुशामत करण्याची तयारी, आपल्या व्यवसायाबद्दल अभिमानाचा अभाव अशी ही मालिका आहे. मला खेदानें म्हणावें लागतें कीं, असे अनेक कायम व हंगामी शिक्षक आहेत. त्यांतील कांहीं हिकमतीनें आजीवसेवकहि होतात, हेंहि खरें आहे. उलट या दोनहि प्रकारचे सेवकांत जागृति होत आहे व सुधारणेचीं पूर्व-चिन्हें दिसत आहेत. त्याचे आपसांतील खरे भेद थोडे व प्राय: गैरसमजाचे व त्यांतील सादृश्य मोठें आहे हें लक्षांत घेऊन परस्पर सहकार्यानें शिक्षकांपुढील प्रश्न सोडविण्याचा प्रयत्न व्हावा. पालक, पुढारी, सरकार यांना आपली योग्यता पटवून द्यावी. व त्यांचेकडून न्याय मिळवावा यांतच सर्वांचें कल्याण आहे.

आजीवसदस्य कायम शिक्षकापेक्षां सरसच

खरें पाहिलें असतां प्राध्यापकांचा दर्जा शेवटीं दोनच गोष्टींनीं ठरत असतो. एक विषयाचा व्यासंग व दुसरी विद्यार्थ्यांबद्दल आपुलकी. मला निश्चितपणें असें म्हणावयाचें आहे कीं, तारतम्यानें विचार केल्यास सामान्यत: या दोनहि बाबतींत आजचा आजीवसेवक कायम शिक्षकापेक्षा सरस असतो, निकृष्ट तर नसतोच नसतो. व म्हणूनच तर तो आजहि आजीवसेवक होतो; याला अपवाद आहेत पण ते निश्चित इतके नाहींत कीं ज्यामुळें आजीवसेवक-संस्था कुचकामी, अन्यायाधिष्ठित व लोकशाहीविघातक झाली आहे असें म्हणतां येईल.

शिक्षक व आजीवसभासद यांचें मतैक्य किती मोठें आहे, व त्यांच्या अडचणी व प्रश्न एकच कसे आहेत याचें एक उदाहरण पुणें विद्यापीठांतील व विद्यापीठविषयक महत्त्वाच्या घटना हें होय. मध्योत्तर शिक्षणाचे केन्द्रीकरणाचे विरुद्ध आजीव-सभासद Stake-holders म्हणून आहेत हें असत्य पुणें युनिव्हर्सिटी टीचर्स असोसिएशननें उघडें केलें व या असोसिएशनचें एकंदर कार्य आजीव शिक्षक व इतर शिक्षक यांचें किती मतैक्य आहे व ते एकत्र किती उपयुक्त कार्य करतात याचें निदर्शक आहे. या मंडळानें दोन शैक्षणिक चर्चात्मक परिषदा भरविल्या, दोन उपयुक्त 'पाहण्या' केल्या. मागें दोन वर्षें विशिष्ट विषयांवर व्याख्यानमाला करविली, यंदा एकीची योजना आहे. Three year's course बद्दल विचार करून अहवाल सादर केला. Housing Scheme आंखली. Social Conditions बद्दल अहवाल तयार केला. केंद्रीकरणविषयक चर्चेत बहुमोल भाग घेतला. याहिपेक्षां व्यापक स्वरूपांत व अधिक चिकाटीनें हें कार्य होण्यासारखें आहे तें होत नाहीं. माध्यमासारख्या ज्वलन्त प्रश्नाबाबत पाठविलेल्या प्रश्नपत्रिकेला पुरेशा सभासदांकडून उत्तरेंहि मिळत नाहींत.—ही खेदाची गोष्ट आहे. पण या संस्थेंत १५–२० आजीव सभासद व १०० इतर शिक्षक आहेत, तेव्हां दोष आहे तो निदान एकट्या आजीवसभासदांचा नाहीं. असो.

चर्चेचे अनिष्ट परिणाम

प्रा. शहा व प्रधान यांच्या लेखाचा एक परिणाम आजीव सेवकांना अन्याय्य टीकेमुळें दुखवून त्यांची बाजू अधिक बळकट करणें हा होईल. तो तर प्रा. शहा व प्रधान यांना इष्ट वाटणार नाहींच. पण त्याहिपेक्षां अनिष्ट परिणाम असा कीं, महा-





विद्यालयीन शिक्षण-विषयक व शिक्षकांबद्दल जे अनेक महत्त्वाचे प्रश्न आहेत त्यांकडे सर्वांचें दुर्लक्ष होईल. त्यांतील पहिला प्रश्न असा कीं, आमचे राज्यकर्त्यांस, समाजाचे नेत्यास, व विद्यार्थ्यांचे पालकांस शिक्षणाचें महत्त्व पटविणें. तें पटलें तरच आजच्यापेक्षां अधिक आस्थेनें ते यांत लक्ष घालतील व अंदाजपत्रकांत शिक्षणाची कुतर-ओढ होणार नाहीं. त्यांत आणखी महत्त्वाचा मुद्दा असा कीं, शिक्षणांत सरकारची मदत साधनांची हवी आहे, साध्यांची नव्हे. आज अनेक वेळां असें दिसून येतें कीं, भारत सरकारच्या शिक्षण खात्यांतील व्यक्तींचीं मतें व त्यांच्या सूचना (व अर्थात् मुंबई सरकारचे शिक्षण खात्यांतील अधिकाऱ्यांचीं पत्रकें) शिरोधार्य मानून विद्यापीठें शैक्षणिक प्रश्नांचा विचार करतात. तीन वर्षांचा पदवी–अभ्यासक्रम हें त्याचें ठळक उदाहरण होय. माध्यमाविषयीं धरसोड हें दुसरें व अतिशय कटु असें उदाहरण आहे. शिक्षण हें शिक्षकांचें क्षेत्र आहे. त्यांतील तद्विषयक योजना व त्यांतील बदल शिक्षकांचें मतानें व त्यांच्या पुढाकारानें व्हायला पाहिजे याची जाणीव उभयपक्षीं नाहीं. या देशाचें शिक्षण म्हणजे प्रायः साक्षरता ही एक अशीच राजकारण व सरकारी खातीं यांचेकरवी झालेली अंध समजूत व म्हणून उच्च शिक्षण व संशोधन या बाबतचे खर्चांत काटकसर. माध्यमाचा प्रश्न, शिक्षक, विद्यार्थी यांच्या संख्येंतील परस्परप्रमाण, वेतनश्रेणीचा प्रश्न, सरकारी ग्रँट कोठच्या तत्त्वावर ठरविली जावी हा प्रश्न, विद्यार्थ्यांतील तथाकथित बेशिस्तीचा प्रश्न हें सर्व शिक्षकांच्या जिव्हाळ्याचे व आजीव व इतर सभासद यामध्यें ज्याबद्दल मतभेद नाहींत असे आहेत. ते सोडविणें कठीण आहे. कष्ट, धैर्य व आपला आपण विचार करण्याची संवय लागेल ते नीट सोडविण्याला ! पण ते सुटल्याशिवाय शिक्षणाचा व शिक्षकांचा दर्जा सुधारावयाचा नाहीं व बौद्धिक पातळीवरील समाजास मार्गदर्शक अशी जी लोकशाही व्हावी अशी प्रा. प्रधान व शहा यांची इच्छा आहे ती सफल होणार नाहीं. ती व्हावी याच बुद्धीनें वरील विचार प्रगट केले आहेत.

मला सखेदाश्चर्य वाटतें तें हेंच कीं, महाराष्ट्रांतील ज्या आजीव-सेवक-संस्थेचें कौतुक या देशांत होतें तिचेबद्दल अभिमानाचा एक शब्दहि या लेखकांस सुचत नाहीं, इतका त्यांना या संस्थेंतील अपात्र घटकांचा राग आला आहे. परंतु राग हा कधींहि इष्ट नव्हे व शास्त्रीय वृत्तीशीं सुसंगत नसतो.

ना. गोखल्यांचे उद्गार

या संस्थेचा तसा निःपक्षपाती बुद्धीनें विचार केला तर प्रथम आठवण येते नामदार गोखल्यांच्या ‘Farewell to Fergusson College’ या लेखांमधील उद्गारांची. गोखले म्हणतातः “ The principal moral interest of this institution is in the fact, that it represents an idea, and embodies an ideal. The idea is that Indians can find themselves together.... and work for a secular purpose with the zeal and enthusiasm which we generally find in religion alone. The ideal is the ideal of self-help. ” राष्ट्रोन्नतीचें आपणांस पटणारें व युक्त साधन म्हणून शिक्षकांनीं एकत्र येऊन उपजीविकेबरोबर लोकशिक्षणाचें कार्य प्रायः स्वतःचे हिंमतीनें व उद्योगानें करावयाचें म्हणून काढलेली संस्था, हा गोखल्यांच्या वचनाचा मथितार्थ. गोखल्यांच्या वेळीं सुद्धां हें ध्येय पूर्णपणें आचरणांत आणणारे थोडेच होते. आजहि फार नसतील पण ते तसे आजीव सेवकांतच नसून शिक्षकांतहि कमी आहेत. तरीहि आपल्या श्रेष्ठ पूर्वजांनीं ठेवलेला हा





वारसा आपण जपून ठेवण्यासारखा आहे. कारण या धर्माचें अल्पस्वल्प आचरणहि कल्याणकारक आहे. महाराष्ट्राला ज्यावेळीं या देशांत मानाचें स्थान होतें तेव्हां सर्व क्षेत्रांत या धर्माचें विपुल आचरण होत होतें. येणाऱ्या काळांतहि पुन: एकदां महाराष्ट्र वर डोकें काढणार अशीं चिन्हें आहेत. असहिष्णुता, आपसांतील दुहीं व मतभेदाचें स्तोम माजविणें, असलेल्या संस्था मोडण्याची घाई हे आपले विशिष्ट दोष आहेत. त्यांना बळी न पडतां शिक्षकासारख्या बुद्धिमान वर्गानें परस्पर सहकार्यानें अंतर्मुख दृष्टीनें सुधारणा करणेची व स्वाभिमानपूर्वक आपलें कर्तव्य करून हक्क बजावण्याची ही वेळ आहे.

महत्त्वाचे विधायक उपाय

प्रा. शहा व प्रधान यांचे लेखांत या संस्थेच्या सुधारणेचे व आजीव व्यतिरिक्त शिक्षकांच्या हिताचे म्हणून उपाय सुचविले आहेत. त्यांत दोन महत्त्वाचे दिसतात. कोणाहि शिक्षकाला तो आपलें काम योग्य प्रकारें करीत असतां नोकरीची शाश्वती व ती स्वाभिमान राखून ठेवण्याची संधि असावी याबद्दल दुमत होणें शक्य नाहीं. पुण्यांत वर उल्लेखिलेली युनिव्हर्सिटी टीचर्स असोसिएशन म्हणून संस्था आहे. तिची एक समिती, या प्रश्नाचा विचार करीत आहे व तो विचार होणें अगत्याचें आहे, असें मी स्वतः व्यवस्थापक मंडळांत अनेकवेळां सांगितलें आहे. यांत ज्या विरुद्ध उपाययोजक संकल्पित आहे त्या व तशा घटना प्रत्यक्ष उदाहरणें लक्षांत घेतलीं तर अपवादात्मक, व पुण्यांत तर फारच कमी आहेत हें समितींतील आजीव शिक्षक नसणाऱ्या सभासदांनाहि मान्य आहे. विद्यापीठांकडून एक प्रकारचें ' Moral code ' घटक व संलग्न संस्थांना सुचविलें जावें याबाबत अशी ही योजना आहे. त्याच समितीकडे पुणें विद्यापीठांतील प्राध्यापकांची वेतनश्रेणी वाढविणें शक्य आहे काय, व त्याकरितां आर्थिक साहाय्य कोठून व कसें मिळवितां येईल याचाहि विचार नुकताच सोपविला गेला आहे. तात्पर्य, राष्ट्राच्या तरुण पिढीस सुविद्य व विचारी बनविण्याचा उद्योग करणाऱ्या शिक्षकांना समाजाकडून न्याय मिळावा व त्यांची रहाणी मानाची असावी, त्यांना दैन्य नसावें याकरितां खटपट करणें आजीव सभासद व इतर शिक्षक या सर्वांनाच इष्ट आहे।

सर्वच शिक्षक आजीव सभासद असावे किंवा साध्या निवडणुकीच्या पद्धतीनें ते निवडले जावे हा दुसरा मुद्दा. तत्त्वत: यांत गैर कांहीं नाहीं; परंतु प्रत्यक्ष व्यवहारांत त्यांत अनेक अडचणी आहेत. डे. ए. सोसायटींत प्रथम प्राय: हीच पद्धत होती, परंतु जसजशी संस्थेंतील शिक्षकांची संख्या वाढूं लागली, व डेमॉन्स्ट्रेटर, ट्यूटर, लेक्चरर, अॅ. प्रोफेसर व प्रोफेसर अशा निरनिराळ्या शैक्षणिक दर्जांच्या पुष्कळ व्यक्ती प्रत्येक संस्थेंत झाल्या तेव्हां अनुभव, उत्तम शैक्षणिक दर्जा, व सहकार्याची भावना व संचय या तीनहि गोष्टी असतील अशांनाच आजीवसभासद म्हणून घेणें संस्थेच्या हिताचे दृष्टीनें जरूर झालें. निदान शिक्षणक्षेत्रांत तरी निवडणुकीचा व्याप कमी असावा, त्यानें अनेक प्रकारचे दोष येतात असा अनुभव आहे. व तो जमेस धरून नव्या विद्यापीठांतूनहि हा निवडणुका शक्यतो कमी केल्या गेल्या आहेत. शिवाय आजीव सभासदांचें कार्य म्हणजे एकप्रकारचें संस्थेच्या Moral Trustees सारखें असतें व तें नीट होण्याचे दृष्टीनें Trustees चा आकडा फार मोठा नसणें, पक्ष होऊं नये अशी इच्छा असेल तर इष्ट आहे. स्वभाव, सवयी, दृष्टिकोन या दृष्टीनें त्यांचें एकमेकांशीं जमलें पाहिजे; परस्पर विश्वास व आदर असला पाहिजे तरच मतभेदांनीं कलह निर्माण होऊन संस्थेचें नुकसान होत नाहीं. माझे एक ज्येष्ठ सहकारी नवा आजीव सभासद दत्तकासारखा किंवा घरांत येणाऱ्या सुनेसारखा आहे असें म्हणतात. अनुभवानें मी असें सांगूं शकतों कीं परीक्षेंतील यशाशिवाय शिक्षणाची आस्था, साध्या राहणीची आवड, मिळवून





घेण्याची वृत्ति व परस्पर विश्वास हे गुण नसले तर आजीव सभासदाचें काम नीट करणें अशक्य आहे. आजीव शिक्षक व इतर शिक्षक यांचे वेतन-श्रेणींत व नोकर म्हणून त्यांच्या कर्तव्यांत किंवा हक्कांत कोणताहि फरक नसावा हें योग्य आहे व प्राय: तें आजहि तसेंच आहे हें माझे स्वत:चे संस्थेंतील अनुभवावरून वर सांगितलें आहेच.

प्रा. शहा व प्रधान यांचे लेखावरून सुचलेले विचार वर मांडले. त्या निमित्तानें आत्मनिरीक्षणाची संधि मिळाली व त्या निरीक्षणांतून आजीव सभासदां-पैकीं प्रत्येकानें कशाबद्दल जागरूकपणें काळजी घेतली पाहिजे त्याची उत्कट जाणीव झाली हा त्याचा मी स्वत:पुरता लाभ समजतों. माझ्या शक्तीप्रमाणें मी स्वत: ती सतत ठेविली आहे व त्याबद्दल आजीवसभासद बंधूंशीं अनेकवेळां बोललोंहि आहे. अशा बाबी मुख्यत: दोन–पहिली आजीव-सभासद हा प्रथम व मुख्यत: शिक्षक (संशोधक) व गौणत: कारभारी असतो हें कधींहि न विसरणें व दुसरी एखाद्या संस्थेची Moral Trusteeship ज्याकडे आहे त्यांनीं 'Caesar's wife must be above suspicion' या न्यायानें वागलें पाहिजे हीहि जाणीव सतत बाळगावयास हवी. प्रा. शहा व प्रधान यांना इतकेंच म्हणायचें असलें तर तें योग्यच आहे व त्यांनीं तें सांगितल्याबद्दल आजीव शिक्षक त्यांचे ऋणी आहेत. हेंच त्यांना अधिक स्नेहबुद्धीनें सांगतां आलें असतें तर बरें झालें असतें असें मी म्हणत नाहीं; कारण स्नेहभाव हा कोणी कोणाकडून हक्कानें मागूं शकत नाहीं! म्हणून आजीव शिक्षकांच्या नव्हे तर शिक्षणाबद्दल व शिक्षणसंस्थांबद्दल स्नेहभाव ठेवून व अनुभवांत आलेला कांहीं वैयक्तिक दोष टाळतांना त्यांचे किती गुणांकडे व ते ज्या संस्थेचे घटक आहेत तिचे उप-युक्ततेकडे आपण पाठ फिरवितों तें त्यांनीं डोळयां-आड करूं नये अशी माझी त्यांस स्नेहभावाची विनंति आहे!

मी आजीव शिक्षक आहे हें खरें असलें तरी मुख्यत: मी स्वत:ला शिक्षकच समजत आलों आहे. व महाविद्यापीठीय शिक्षणाचे कार्याशिवाय व्यापक, सामाजिक व आध्यात्मिक कार्याची मला अधिकाधिक ओढ लागत आली आहे. इतकी कीं त्या नव्या क्षेत्राचे दरवाजावर मी मनानें उभा आहे. हें सांग-ण्याचा हेतु इतकाच कीं शिक्षक-शिक्षकांतील कल-हांत एका बाजूनें भांडण्यांत मला आतां तरी कांहींच स्वारस्य नाहीं.

प्रा. दे. अ. दाभोलकर

' नवभारत ' मासिकांतून आजीव सदस्यांच्या संस्थेविषयीं आलेले श्री. श्र, प्रा. शाह व प्रा. प्रधान, व डॉ. कर्वे यांचे लेख वाचले. थोडीशी कडवटपणाची झार या सर्वच लेखांना आलेली आहे असें वाटतें. क्रिया–प्रतिक्रिया अशा स्वरूपाच्या व्यवहारांतून असा कडवटपणा टाळणें अवघड असतें. तपशीलांत शिरल्यानंतरहि असा कडवट-पणा कांहीवेळा अटळ होतो. परंतु महाराष्ट्रांतील शिक्षणाचा विकास व लोकशाही-वातावरणाची निर्मिति या दृष्टीनें या प्रश्नाचा कांहीसा तात्त्विक विचार निर्विकार मनानें केला जाणें आवश्यक आहे असें मला वाटतें.

सुरुवातीलाच कांहीं गोष्टी नमूद करणें आवश्यक आहे. नाहींतर त्यामुळेंहि कांहीं गैरसमज निर्माण होण्याची शक्यता आहे. माझें शिक्षण पूर्ण झाल्या-नंतर मी शिक्षण व्यवसायांतच प्राध्यापक म्हणून शिरलों. आज माझीं १३ वर्षें या व्यवसायांत पूर्ण झालेलीं आहेत. हीं सर्व वर्षें मी डेक्कन एज्युकेशन





सोसायटीच्या संस्थांतूनच सेवक म्हणून घालविलीं आहेत. पहिलीं सहा वर्षें हंगामी (Temporary) सेवक, नंतर तीन वर्षें कायम सेवक, व त्यानंतरचीं चार वर्षें आजीव सेवक असा हा कालविभाग आहे. यामुळें डेक्कन एज्युकेशन सोसायटीच्या आजीव सदस्य संस्थेच्या उज्ज्वल परंपरेचा मला यथार्थ अभिमान असला तरी त्याबरोबरच इतर सेवकांच्या मनांत साधारणपणें काय सलत असतें याचीहि माझी जाणीव अजून पूर्णपणें पुसली गेलेली नाहीं. इतर आजीव सदस्यांच्या संस्थांची मला प्रत्यक्ष कांहीच माहिती नाहीं. परंतु पुरोगामी प्रवृत्ति, मोकळें वातावरण, लोकशाही प्रवृत्ति, धोरणांतील उदारता या गोष्टींचा विचार करतां डेक्कन एज्युकेशन सोसायटी आजहि महाराष्ट्रांतील आजीव सदस्य संस्थांमध्यें सरसच ठरेल असा माझा मनोमन विश्वास आहे.

याखेरीज आणखीहि एका वैयक्तिक गोष्टीचा निर्देश करणें आवश्यक वाटतें. प्रा. शाह व प्रा. प्रधान हे दोघेहि माझे निकटचे स्नेही आहेत; परंतु आमचीं तिघांचीं सर्व मतें परस्पराशीं जुळलींच पाहिजेत असा आग्रह आमच्यापैकीं कोणीच कधीं धरलेला नाहीं. त्याचप्रमाणें आजीवसदस्य संस्थेंतील माझ्या मित्रांशींहि मी या प्रश्नाची चर्चा ही लेखमाला सुरू झाल्यानंतर केलेली नाहीं. यामुळें माझ्या विवेचनावर या स्नेहबंधनांची अकारण सांवट आढळून येणार नाहीं अशी आशा आहे.

कायम सेवकांचें गाऱ्हाणें

कायम सेवकांच्या मनांत काय सलत असतें हें थोडक्यांत सांगतां येण्यासारखें आहे.

(१) आर्थिक सोयीबाबत केला जाणारा फरक.

(२) महाविद्यालयाच्या व्यवहारांत आपण कनिष्ठ आहोंत, किंबहुना कोणी उपरे आहोंत अशी भावना.

(३) आजीव सदस्यांपैकीं प्रत्येकजण आपलें हित किंवा अनहित करण्याच्या boss च्या स्थानावर आहे ही उद्वेगकारक जाणीव.

आजीव सदस्य व कायम सेवक यांच्यामधील कार्यक्षमतेची, कर्तृत्वाची सीमा ही जितकी स्पष्ट असेल तितक्या प्रमाणांत ‘ हीं तीन शल्यें मनीं ’ कमी जाणवतात. कारण गुणानें, कर्तृत्वानें, स्वार्थत्यागानें श्रेष्ठ, त्यांचे अधिकारहि श्रेष्ठ ही गोष्ट मनानें कितीहि कुरकूर केली तरी अखेर मनाला पटण्यासारखी असते. आज या क्षेत्रांत जी अस्थिरता, अस्वस्थता आढळते त्याचें कारण आजीव सदस्य संस्थेनें आजवर कोणतेंच हितकारक काम केलें नाहीं असें नसून यापुढें असें वैशिष्ट्यपूर्ण काम करण्याची या परंपरागत संस्थेची शक्ति संपलेली आहे हें आहे. या संस्थांच्या जोमाच्या काळांत जे लोक या संस्थांतून आले, त्या काळांत ज्यांनीं काम केलें व आज जे लोक निवृत्तीच्या आसपास आलेले आहेत त्यांची आजीव सदस्य संस्थेवरील निष्ठा ही यामुळें सहज समजून घेतां येते; परंतु या संस्थांमध्यें आज सामर्थ्य असलें तरी मूळचा जोम नाहीं. प्रयोगशीलता नाहीं—सरकारचें किंवा समाजाचें जें कार्य शिक्षणाच्या क्षेत्रांत अपुरें रहात असेल तें कार्य आपण पुरें करूं, इतर लोक आवश्यक अशा ज्या गोष्टी हातीं घेत नसतील त्या आपण हातीं घेऊं, त्यासाठीं कष्ट काढूं किंवा जरूर तो स्वार्थत्याग करूं ही प्रेरणा आज उरली नाहीं. टिळक, आगरकर, गोखले, महर्षि कर्वे यांच्या उंचीचीं माणसें दर पांच वर्षांनीं निर्माण होत नसतात किंवा झालीं तरी शिक्षणक्षेत्रांतच अपरिहार्यपणें उतरत नसतात. त्या उंचीचीं माणसें आज या संस्थांतून नाहींत याची खंत बाळगण्याचें कारण नाहीं. परंतु कर्तृत्व वेगळें असलें तरी वृत्ति एक असूं शकते, ध्येयवाद एक असूं शकतो. ती ध्येयवादी वृत्ति व धडाडीची प्रयोगशीलता या संस्थांतून जसजशी नामशेष होत चालली आहे तसतसे त्यांचें मूळचें आकर्षक तेजोवलयहि साहजिकपणेंच विरूं लागलेलें आहे.





कर्तृत्वाचीं नवीं क्षेत्रें

अशीं कर्तृत्वाची, स्वार्थत्यागाची अपेक्षा असलेलीं क्षेत्रें शिक्षणाच्या मर्यादित परिघांतहि आतां संपलेलीं आहेत असें मानण्याचें कारण नाहीं. स्त्री-शिक्षण, आदिवासींचें शिक्षण, हरिजनांचें शिक्षण, ग्रामीण शिक्षण, उच्च तान्त्रिक शिक्षण, यासारखीं अनेक शैक्षणिक क्षेत्रें आज विकासाची वाट पहात आहेत.आज अस्तित्वांत असलेल्या आजीवसदस्यांच्या संस्थांनीं हीं किंवा अशा पद्धतीचीं कामें हातीं घेतलीं तर पुन्हा कर्तृत्वाची, स्वार्थत्यागाची चाळण आपोआपच लागेल व वेगवेगळया गटांचीं स्थानें परिस्थितीच निश्चित करील. परंतु असा कोणताहि खरी कसोटी पाहणारा कार्यक्रम हातीं न घेतां केवळ सुस्थिर पायावर उभी असलेली संस्था आपल्या ताब्यांत ठेवणारा एक गट एवढेंच जर आजीवसदस्य संस्थांचें स्वरूप राहणार असेल तर त्यांत आजीव-सदस्यांखेरीज अन्य कोणाचेंच हित नाहीं.

आजीव-सदस्यांतहि वरील दृष्टीनें विचार करून आपल्या अस्तित्वाची आवश्यकता शंकातीत पायावर उभी करणें शक्य आहे. परंतु हें परिवर्तन अशक्य असेल तर त्यांनीं या गटाचे विशेष अधिकार काढून टाकणें व या गटाची व्याप्ति शक्य तितकी मोठी करण्यासाठीं तयार होणें हेंच उचित होईल.

कायम सेवकांच्या मनांतील तीन शल्यांचा आतां कांहींसा विचार करूं.

आर्थिक विषमता

वेतनांच्या बाबतींत आतां विद्यापीठानींच श्रेणी ठरवून दिलेल्या असल्यामुळें पुष्कळच समता निर्माण झालेली आहे. या श्रेणीहि आणखी सुधारून मिळणें आवश्यक आहे असेंच माझेंहि मत आहे. परंतु त्या तशा मिळेपर्यंत आजीव-सदस्यांनीं विद्यापीठानें महाविद्यालयांतील सर्वोच्च श्रेणीसाठी (Professor) आंखून दिलेल्या श्रेणीहून अधिक आर्थिक सवलती, इतर कोणाला त्या न देतां आपण घेणें हें योग्य ठरणार नाहीं. स्वार्थत्यागाला जर कोठें वाव असेल तर तो आर्थिक सवलती कमी घेण्यांत आहे, अधिक नव्हे. आजीव-सदस्यांपैकीं कांहीजण आपल्या गुणवत्तेप्रमाणें बाहेर अधिक वेतन मिळवूं शकले असते ही गोष्ट खरी आहे. परंतु एकतर असे लोक थोडे असतात, त्यांपैकीं कांहीं आपलीं प्रतिज्ञेचीं वीस वर्षें पूर्ण होतांच बाहेर पडतात व जे आंत रहातात त्यांचें समाधान अर्थार्जनाखेरीज आजीव-सदस्य-संस्थेंतील अंतर्गत स्वतंत्र वातावरणामुळें होत असतें. सरकारी कॉलेजांत नोकरी करणें आणि आजीव-सदस्य म्हणून खाजगी संस्थेंत अधिकार-क्षेत्रांत सहभागी होऊन काम करणें या दोहोंतील फरकामुळेंहि खाजगी संस्थांत आजीव-सदस्य म्हणून लोक कामाला येऊं इच्छितात. विशेष आर्थिक सोयींचें समर्थन यामुळें होऊं शकत नाहीं.

उपरेपणाची जाणीव

कायम सेवकाला सारखे आपण कोठेंतरी महत्त्वाच्या वर्तुळाच्या बाहेर लोंबकळत आहोंत असें वाटत असतें. कॉलेजमध्यें नवीन कोणत्या गोष्टी व्हावयाच्या आहेत, जुन्या बदलावयाच्या आहेत, कोणत्या प्रश्नांची चर्चा अगत्यानें चालू आहे या गोष्टींबाबत तो अंधारात असतो. खुद्द त्याच्याविषयींचा प्रश्न असला तरीदेखील प्रत्यक्ष काय घडलें किंवा घडत आहे याविषयीं अनेक दिवस त्याला कांहीं निश्चित कळूं शकत नाहीं. यामुळें प्रत्येक वेळीं त्याचें व्यावहारिक नुकसान होतेंच असें नाहीं. परंतु ' आपण कोणी नव्हे ' ही जाणीव मात्र बळावत जाते. यामधूनच उदासीनता, ' जितक्यास तितकें ' अशा प्रवृत्ती निर्माण होतात. आजीव सदस्य अनेकदां कायम सेवकापेक्षां अधिक अगत्यानें, उत्साहानें संस्थेचें काम करतांना आढळतात ही गोष्ट मान्य करावयास हवी. परंतु यामागील प्रेरणा आर्थिक मोबदल्याची नसून, संस्थेविषयींच्या आपुलकीची आहे. ही आपुलकीची भावना समान अधिकार देऊन जर आपण अधिक सेवकवर्गांत निर्माण करूं शकलों तर तें संस्थेच्या दृष्टीनेंहि अधिक हिताचें होणार नाहीं काय ?





अनेकांचें आर्जव

आजीव-सदस्यांच्या संस्थेंत अंतर्गत लोकशाही नांदत असते ही गोष्ट खरी आहे. ती गोष्ट इष्ट आहे, अभिमानाची आहे. परंतु याचाच आजीव-सदस्य नसणाऱ्यांवर मात्र उलट परिणाम होतो. प्रत्येक आजीव-सदस्य आपला मालक अशी कांहीशी भूमिका त्याच्या मनाला स्वीकारावी लागते. यापेक्षां केवळ एकाचीच मनधरणी करावयाची एवढी जरी सवलत त्याला मिळेल तर ती तो आनंदानें स्वीकारील. यापासून आजीव-सदस्यांचा फायदा होत नाहीं इतर सेवकांचा मात्र अनेकविध मनोभंग होतो. यातूनच परस्परांना कटु वाटणारे तपशीलाचे, तात्त्विक दृष्ट्या कमी महत्त्वाचे, परंतु प्रत्यक्ष व्यवहारांत पदोपदीं बोंचणारे प्रसंग निर्माण होतात. ज्या ठिकाणीं व्यावहारिक नफ्यातोट्याचा भाग खरोखरच अत्यंत अल्प असतो अशा शिक्षणक्षेत्रासारख्या क्षेत्रांत तरी अशा गोष्टींचें कारण उरूं नये. या अनुभवावरूनच कांहीं कायम सेवक विरक्त वृत्तीनें आपल्या अध्ययनाच्या क्षेत्रांत आपल्याला गुंतवून घेतात तर इतर अनेकांना कोणत्याच गोष्टीविषयीं खरा जिव्हाळा किंवा उत्साह उरत नाहीं. संस्थेंतील अधिकार-मंडळीची व्याप्ति वाढवून ही भावनाहि नाहींशीं करतां येणें शक्य आहे.

आजची परिस्थिति कशी पालटून टाकतां येईल याचा विचार करूं लागलें कीं, अनेक अडचणी डोळ्यासमोर येतात ही गोष्ट खरी आहे. कदाचित् आजवरच्या व्यवहारांतून निर्माण झालेले हितसंबंध आड उभे राहतील. कदाचित् प्रत्यक्ष आचरणांत कांहीं नवे अडथळेहि निर्माण होतील. एक मिळविलें पण एक गमावलें असेंहि वाटेल. परंतु यासाठीं प्रत्यक्ष कांहीं पाऊल पुढें टाकून त्याचे परिणाम नीट पाहणें हाच एक व्यावहारिक मार्ग आहे. थोडा भाग वाईट आहे म्हणून सगळाच भाग टाकून द्या हें म्हणणें जसें आततायीपणाचें होईल तसेंच याहून अधिक चांगली सुधारणा करणें आवश्यक आहे, तेव्हां ती शक्य होईल तेव्हांच हीहि सुचविलेली सुधारणा करूं असें म्हणणें हें नाकर्तेपणाचें लक्षण होईल.

कांहीं विधायक सूचना

खालीं केवळ विचारासाठीं म्हणून एक आराखडा ठेवत आहे. ज्या संस्था सुस्थिर पायावर उभ्या आहेत व जेथील कारभार आतां नीट रुळला आहे त्या संस्थांनीं या पद्धतीनें सुरुवात करावयास अडचण येऊं नये. विविध हितसंबंधाच्या अडचणी असतील त्या वेगळ्या.

(१) एका संस्थेंत लेक्चरर, असि. प्रोफेसर किंवा प्रोफेसर म्हणून तीन वर्षें काम केल्यानंतर सेवक संस्थेच्या अधिकार मंडळाचा सभासद व्हावा.

(२) पुढील तीन वर्षें त्यानें चर्चेंत भाग घ्यावा परंतु त्याला मतदानाचा अधिकार असूं नये.

(३) नंतर पांच वर्षें त्याला कोणत्याहि अधिकाराच्या जागेच्या निवडणुकीसाठीं उभें राहतां येऊं नये. एखादा अपवाद करणें आवश्यकच असेल तर विशिष्ट मताधिक्यानें करावा.

(४) अधिकाराच्या जागेवरील व्यक्तींची निवड या मंडळानें करावी. प्रिन्सिपॉलच्या जागेची फेरनिवड प्रत्येक वेळीं अधिक मताधिक्यानें करणें आवश्यक ठेवावें.

(५) विद्यापीठानें दिलेल्या श्रेणीहून विशेष सवलती द्यावयाच्या असल्यास या मंडळावरील सर्व व्यक्तीस त्या सारख्या मिळाव्यात.

(६) पूर्ण नोकरी करून निवृत्त झालेल्या सेवकांचें एक मंडळ असावें. निवृत्तीनंतर पांच वर्षें सेवक या मंडळाचा सभासद राहील. सेवकांच्या वागणुकीचे प्रश्न या मंडळापुढें निर्णयासाठीं अधिकार मंडळीनें पाठवावेत.

असो. कांहीं विचार सुचले ते वर मांडले आहेत. आजीव सदस्यांच्या संस्थेवर जे आक्षेप घेतले जातात त्यांतून मी मुक्त आहे असा माझा दावा नाहीं. अशा आक्षेपांतून या संस्था मुक्त व्हाव्यांत व त्यांच्याबरोबरच मीहि मुक्त व्हावें अशी मात्र माझी इच्छा आहे.





पुस्तक-परामर्श

संशोधनमुक्तावलि [सर दुसरा] मध्यप्रदेश संशोधनमंडळ ग्रंथमाला, क्रमांक ६, किंमत चार रुपये, लेखक. म. म. **वा. वि. मिराशी**- प्रकाशक– विदर्भ संशोधन मंडळ, पत्ता– विदर्भसाहित्यमंदिर, नागपूर १

महामहोपाध्याय मिराशी यांनीं वाङ्मय व इतिहास या क्षेत्रांत मौलिक संशोधन केलें आहे. त्या संशोधनाचें स्वरूप मराठी वाचकांस संशोधन-मुक्तावलीच्या दोन सरांनीं उत्तम रीतीनें समजून येतें. भारतीय पुरातत्त्ववेत्त्यांमध्यें मिराशी यांचें स्थान अत्यंत उंच आहे, याचें उत्कृष्ट गमक म्हणजे संशोधनमुक्तावलीचे दोन सर होत. यांत मिराशीं-च्या विखुरलेल्या संशोधनपर लेखांचा संग्रह केला आहे.

या दुसऱ्या सरांतील लेखांनीं प्राचीन भारतीय इतिहासावर नवा प्रकाश टाकला आहे. यांत संस्कृत, मराठी व इंग्लिश मधील ग्रंथांचीं परीक्षणेंहि ग्रथित केलेलीं आहेत. विशेषतः श्री. शं. बा. जोशी यांच्या ' मऱ्हाटी संस्कृति ' या गाजलेल्या ग्रंथाचें परीक्षण महाराष्ट्राच्या इतिहासाच्या दृष्टीनें महत्त्वाचें ठरेल असें आहे. जोशी यांनीं महाराष्ट्र ही मूळ कर्नाटक भूमि असें ठरविण्याचा जो प्रयत्न केला त्याचें त्यांत सप्रमाण खण्डन केलें आहे. प्राचीन भारतीय संस्कृतींत स्त्रियांचें स्थान वैशिष्ट्य-पूर्ण होतें, जगांतील इतर प्राचीन राष्ट्रांपेक्षां स्त्रियां-च्या कर्तृत्वास भारतीय समाज-संस्थेंत व कुटुंब-संस्थेंत अधिक वाव होता, ही गोष्ट आतां मान्य होत चालली आहे; त्यास परिपोषक असे स्त्रीरत्नांना उजेडांत आणणारे नागनिका, गौतमी बलश्री व प्रभावती गुप्ता या प्राचीन स्त्रियांवरील लेख या सरांत ग्रथित केले आहेत.

नव्या मराठी नाट्यसृष्टीवर पाश्चात्त्य नाटकांचा जसा प्रभाव पडलेला दिसतो तसा संस्कृत नाट-कांचा पडलेला आहे. केशवसुतांपासून मर्ढेकरां-पर्यंतची जी मराठी काव्यशैली निर्माण झाली आहे ती जुन्या मराठी व संस्कृत काव्यशैलीच्या परंपरे-पासून तुटलेली अशी दिसते; अगदी नवें वळण व नवा अभिप्राय त्यांत आलेला आहे; तसें मराठी नाटकांचें नाहीं. नव्या मराठी नाट्यसृष्टीचा येथील जुन्या परंपरेशीं सांधा चांगला जुळूं शकतो. असा सांधा जुळविण्यांत संस्कृत नाटकांच्या मराठी भाषान्त-रांनीं खूप मदत केली आहे. कै. परशुरामतात्या गोडबोले यांनीं १८६० सालाच्या सुमारास मराठींत ५ संस्कृत नाटकांचीं भाषान्तरें प्रसिद्ध केलीं. त्या भाषान्तरांचा मराठी नाटक वाङ्मयास कसा उपयोग झाला याचें उदाहरण मराठींतील देवलांचें ' मृच्छ-कटिक ' होय. परशुरामतात्या गोडबोले यांचें ' मृच्छकटिक ' समोर नसतें तर देवलाचें ' मृच्छ-कटिक ' रंगभूमीवर दिसलें नसतें हें यांतील 'संस्कृत आणि मराठी मृच्छकटिक ' या परीक्षण लेखावरून कळून येतें. ' संस्कृत मृच्छकटिक नाटकासंबंधीं कांही विचार ' हा लेख या नाटक कथानकाच्या घटनेचा उलगडा करण्याकरितां लिहिलेला आहे. हें कथानक घडून येण्यास किती समय लागला ही गोष्ट सविस्तर चर्चेनें यांत उलगडून दाखविली आहे. ' शाकुंतल नाटकांतील एक प्रसंग ' म्हणजे राजानें नाकारल्यावर शकुंतला एकदम अदृश्य होते ह्या चमत्काराचें वर्णन करणाऱ्या श्लोकाच्या अर्थाची चर्चा या नाटकाच्या परिशीलनास चांगली उपकारक अशी झाली आहे. संस्कृत नाटककारांत भासकवि हा एक विलक्षण कोडें आहे. त्याच्या ' यज्ञफल ' या नाटकाची समस्या मिराशी यांनीं मीमांसिली आहे.

संशोधन मुक्तावलींतील ' प्राचीन भारतीय इति-हास ' या सदरांतील लेख भारतीय इतिहासाच्या रचनेंत नवीन भर घालणारे आहेत. विशेषतः महा-राष्ट्राच्या मुसलमानपूर्व व मौर्योत्तर इतिहासाची नवी मांडणी यांत केली आहे. इ. स. पूर्व ३ ऱ्या शतका-पासून तो इ. स. १३ व्या शतकापर्यंतच्या महा-





अनुक्रमणिका

राष्ट्राच्या इतिहासांतील महत्त्वाच्या राजकीय घटनांचें दर्शन या लेखांत घडविलेलें आहे. प्राचीन महाराष्ट्राचें भव्य असें सुसंगत चित्र दाखविण्याचा मोठा अधिकार मिराशींच्या ठिकाणीं कसा आहे, हें या लेखांवरून सिद्ध होतें. नाणेघाटांतील शिलालेखांवरून सातवाहन राजवंशाचा उदय प्रथम महाराष्ट्रांतच झाला; व या राजवंशाचें साम्राज्य महाराष्ट्रांतून आंध्र देशांत नंतर विस्तारलें ही गोष्ट प्रमाणांची व्यवस्थित मीमांसा करून मिराशी यांनीं निश्चित केली आहे. सातवाहन, वाकाटक, राष्ट्रकूट व यादव यांच्या इतिहासाचें मंथन करतांना महाराष्ट्राच्या अगाध राजकीय जीवनशक्तीचा प्रत्यय मिराशी आणवून देतात. आंध्रभृत्य म्हणून पुराणांत प्रसिद्ध असलेल्या व आतांपर्यंत इतिहासज्ञांनीहि आंध्रदेशीय म्हणून मान्य केलेल्या सातवाहनांना जसें मिराशींनीं महाराष्ट्रीय ठरविलें तसेंच डॉ. अळतेकरांसारख्यांनीं कर्नाटकीय म्हणून स्वीकारलेल्या राष्ट्रकूटांना मिराशींनी महाराष्ट्रीय म्हणून शाबित केलें आहे. महाराष्ट्रीयांच्या मधील आत्मविश्वासाला चेतविणारी संशोधकप्रतिभा दाखविणारा या मुक्तावलींतील आणखी एक महत्त्वाचा लेख म्हणजे ' महाराष्ट्र आणि बौद्धधर्म ' हा होय. अशोकानें देशोदेशीं धर्मप्रचारक पाठविले. तेव्हां महाधर्मरक्षित नामक बौद्धभिक्षु महाराष्ट्रांत पाठविला. महाराष्ट्रांतील बौद्ध लेणीं ह्या स्थापत्य कलेच्या यशाच्या उच्च पताकाच होत. हीं लेणीं महाराष्ट्रांत खिस्तपूर्व दुसऱ्या शतकापासून खिस्तोत्तर आठव्या शतकापर्यंत जवळजवळ हजार वर्षें कोरलीं जात होतीं. धर्मस्फूर्तीनें कलेच्या क्षेत्रांतील विक्रम निर्माण केला. धर्मचक्रप्रवर्तनानें दिव्य अनुभूती बरोबर माणसाच्या सौंदर्यानुभूतीलाहि भव्यता कशी प्राप्त होते हें या लेण्यांवरून प्रतीत होतें. राजे, त्यांचे मांडलिक व त्यांचे सरदार यांनीं बौद्धधर्मास आश्रय दिला त्या बरोबर स्त्रीपुरुष सामान्य जनहि त्यांत सामील झाले. महाराष्ट्रांतील लेण्यांत या संबंधीं उल्लेख सांपडतात. भदन्त किंवा भिक्षु, प्रव्राजिका किंवा भिक्षुणी, ब्राह्मण व ब्राह्मणी, यवन, शक, त्यांच्या स्त्रिया, माळी, सोनार, लोहवणिज, वंशकार (बुरुड), कांस्यकार, व्यापारी, शेतकरी, सावकार, सावे दुकानदार, इत्यादि अनेक पेशांचे लोक त्या कलानिर्मितींत सहभागी दिसतात. निरनिराळ्या धंद्यांच्या समुदायांनीं सामुदायिक रूपानें त्यास मदत केली असेहि उल्लेख मिळतात.

भारताच्या व विशेषतः महाराष्ट्राच्या इतिहाससामग्रीचें अध्ययन वाढत आहे व त्यांत अधिक भर पडत आहे. त्यात म. म. मिराशी यांची ही संशोधनमुक्तावली अपूर्व शोभेनें चमकत राहील यांत शंका नाहीं.

— लक्ष्मणशास्त्री जोशी





पत्रव्यवहार

'नवभारत''च्या जून अंकांत माझा जो लेख प्रसिद्ध झाला आहे. त्या निमित्तानें पू० विनोबांनी लिहिलेलें माझ्या नांवचें पत्र ह्या सोबत पाठवित आहे. हे प्रकाशन—योग्य आहे, असें मला वाटतें. जर तुम्हाला योग्य वाटलें, तर "नवभारत" मध्यें प्रसिद्ध करूं शकता.

आपला

लक्ष्मीनारायण भारतीय

श्री लक्ष्मीनारायण,

तुमचा मराठी लेख चाळून पाहिला. मनुष्याच्या आत्म-स्वरूपावर बुद्धि, मन, इंद्रियें, देह असे एकावर एक पापुद्रे आहेत, सगळयांत बाहेरचा पापुद्रा देह, ज्याला आपण भाषा म्हणतों, ती देहाच्याहि बाहेर आहे, वाणी वेगळी, भाषा वेगळी. वाणी हें इंद्रिय आहे आणि वाणीचा पापुद्रा देहाच्या आंतला आहे. देह त्या मानानें बाहेरचा. पण भाषा हा पापुद्राच नाहीं, तो देहाच्याहि बाहेरचा पदार्थ आहे. जशीं दगड, धोंडे, झाडें, जनावरें देहाच्या बाहेर आहेत तशीं ह्या सर्वांचीं नामेंहि या देहाच्या बाहेरच आहेत. त्यांनाच भाषा असें म्हणतात. भाषा अनेक असतात. वाणी एक असते. वाणीचा अभिमानहि चुकीचा आहे, कारण वाणी नसलेलेहि महाज्ञानी असूं शकतात, भाषेचा अभिमान अगदींच गांवढळ म्हटला पाहिजे.

सहा वर्षें झालीं, मी हिंदींत बोलतों आहे. हिंदी तितकीशी चांगली येत नाहीं म्हणून विचार-प्रकाशन कमी साधतें ही गोष्ट वेगळी. परंतु मातृ-भाषेपेक्षांहि दुसरी भाषा चांगली येऊं शकते. अशी उदाहरणेंहि आपण पाहतों.

भाषेच्या उपयोगाबद्दल, आणि मातृभाषेच्या विशेष उपयोगाबद्दल, वाद नाहीं. परंतु संस्कृतीचा संबंध मुख्यतः बुद्धि आणि मनाशीं येतो; गौणत्वानें इंद्रियांशीं. देह हें तिचें बाहेरचें टरफल आहे. आणि भाषा बिचारी ह्या सर्व क्षेत्रांच्या बाहेरच आहे. बाहेरचाहि परिणाम मनावर होत असतो. पण तो किती ? झाडाचा माझ्या मनावर जितका परिणाम होतो त्या मानानें 'झाड' या शब्दाचा किती होतो ? पाण्याचा माझ्या देहावर, मनावर आणि बुद्धीवर जितका परिणाम होतो त्या मानानें 'पाणी' ह्या शब्दानें किती होतो ? अगदींच परोक्ष. 'वॉटर'पेक्षां पाण्याचा संस्कार माझ्या मनावर जास्त होतो. कारण 'वॉटर' शब्द सरळ मला पाणी ह्या पदार्थाची आठवण करून देत नाहीं. 'वॉटर' शब्दानें मला 'पाणी' शब्द आठवायचा. मग पाणी शब्दानें पाणी हा पदार्थ आठवायचा, नंतर पाणी प्यायल्याच्या अनुभवाची आठवण व्हायची. आणि मग माझ्या मनावर संस्कार उमटायचा.

हें लांब-लचक लिहिण्याचें कांही खास प्रयोजन नव्हतें. सहज तुमच्या चिंतनासाठीं.

—विनोबांची शुभेच्छा





मराठी रंगभूमीचा इतिहासः— ले. श्री. ना. बनहट्टी, प्रका०— स. कृ. पाध्ये, व्हीनस प्रकाशन, पुणें २ ; आवृत्ति १ ली (१९५७) ४९९ पृ. किं. ९ रु.

संसाराचा सारीपाटः— सौ. वनमाला भवाळकर. प्रकाः— स. कृ. पाध्ये, व्हीनस प्रकशन, पुणें २, (१९५७) ९० पृष्ठें; १·७५ रु.

मराठी साहित्यांतील मधुराभक्तिः— डॉ प्र. न. जोशी. प्रकाः— स. कृ. पाध्ये, व्हीनस प्रकाशन, पुणें २, (१९५७) ४७० पृष्ठें ; १२·५० रु.

रणजितसिंगकालीन-काश्मीर व पंजाव—वारोन ह्यूगेलचें प्रवासवृत्तः— ले. दि. के. देशपांडे. प्रका. दि. के. देशपांडे, ४२५ सदाशीव पेठ पुणें २, (१९५७) १५५ पृष्ठें ; किं. ३ रु.

भारतीय लोकसत्ताः— ले. पु. ग. सहस्रबुद्धे. प्रका. जोशी आणि लोखंडे प्रकाशन, पुणें २ (१९५४) ४५२ ; किं. ८ रु.

चातुर्यचंद्रोदय-साधुबोधः— संपा. स्कंदनाथ. प्रका.— ब. रा. मोहोड, वकील, अचलपूर कँप, (श. १८७८) २८९ पृष्ठें. किं. ३॥ रु.

रसविचार आणि प्राचीन दर्शनकार : महामहोपाध्याय यज्ञेश्वरशास्त्री कस्तुरे. प्रका.— मराठवाडा साहित्य परिषद, हैदराबाद द. (१९५७) ३७ पृष्ठें. किं. ५० नये पैसे

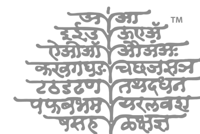
काशीतिहासः स्व. पं. भाऊशास्त्री वझे. प्रका.— पं. रामशास्त्री वझे, ब्रह्मघाट, बनारस. ९१ पृष्ठें, किं. १॥ रु.

क्रान्तियुद्धम्— (१८५७) :— वासुदेवशास्त्री वागेवाडीकर (१९५७) ८६ पृष्ठें. १॥ रु.

उन्नति— (मासिक) :— संपा० निंबा ब्राह्मणकार. प्रकाः— निंबा ब्राह्मणकार, साधना प्रेस. पुणें २. अंक १ ला, व. १ लें (१९५७) ३२ पृष्ठें; मूल्य ६ आणे.

त्यागाचं तेज— (नऊ नाट्यरूप संवाद): शिवराम गोविंद भावे. प्रका— विद्याधर हरि दामले, नवीन किताबखाना, पुणें २, (१९५७) ८० पृष्ठें. १रु.

सौंदर्याचें व्याकरण :— ले. सुरेंद्र बारलिंगे. प्रका — मराठवाडा साहित्य परिषद, हैदराबाद (१९५७) १३० पृष्ठें किं. रु. ३·५०





'नवभारत': वर्ष दहावें लेख-सूचि

ऑक्टोबर १९५६ ते सेप्टेंबर १९५७

अनुक्रमणिका





नवभारत

लेख-सूचि आक्टोबर १९५६ ते सेप्टेंबर १९५७


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

कविता

पुस्तक परामर्श – समीक्षण –






मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

लेख–सूचि आक्टोबर १९५६ ते सेप्टेंबर १९५७

'नवभारत': वर्ष दहावें — लेखक-सूचि

ऑक्टोबर १९५६ ते सेप्टेंबर १९५७

[पहिला आंकडा अंकाचा अनुक्रम; दुसरा आंकडा पानांचा]

लेखक–सूचि आक्टोबर १९५६ ते सेप्टेंबर १९५७





अनुक्रमणिका





अनुक्रमणिका